



**Une critique aš'arite post-rušdienne de la cosmologie
d'Avicenne : traduction et commentaire de la
Quintessence des Intellects d'Abū al-Haġġāġ al-Miklātī
(m.1229)**

Yamina Adouhane

► **To cite this version:**

Yamina Adouhane. Une critique aš'arite post-rušdienne de la cosmologie d'Avicenne : traduction et commentaire de la Quintessence des Intellects d'Abū al-Haġġāġ al-Miklātī (m.1229). Philosophie. Ecole normale supérieure - ENS PARIS, 2015. Français. NNT : 2015ENSU0048 . tel-01308721

HAL Id: tel-01308721

<https://theses.hal.science/tel-01308721>

Submitted on 6 Jun 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Thèse pour obtenir le grade de
Docteur de l'Ecole Normale Supérieure (ENS) en philosophie

présentée et soutenue par
Yamina ADOUHANE
le 12 décembre 2015

**Une critique aš'arite post-rušdienne de la cosmologie d'Avicenne :
Traduction et commentaire de la *Quintessence des Intellects*
d'Abū al-Ḥağğāğ al-Miklātī (m.1229)**

**Vol. I
COMMENTAIRE**

Sous la direction de
M. Marwan RASHED

Jury

M. Peter ADAMSON, Professeur à la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich
M. Amos BERTOLACCI, Professeur à la Scuola Normale Superiore de Pise
M. Jean-Baptiste BRENET, Professeur à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne
Mme. Cristina CERAMI, Chargée de Recherche au CNRS
M. Pasquale PORRO, Professeur à l'Université Paris 4 Paris-Sorbonne
M. Marwan RASHED, Professeur à l'Université Paris 4 Paris-Sorbonne

To Mum & Babouchka

REMERCIEMENTS

La concision de l'espace réservé aux remerciements ne permet guère de mentionner tous ceux et celles qui ont directement ou indirectement rendu cette thèse possible. Je voudrais tout de même profiter de cet espace pour remercier M. P. Adamson, M. A. Bertolacci, M. J.-B. Brenet, Mme. C. Cerami, M. P. Porro et M. M. Rashed d'avoir accepté de faire partie de mon jury et d'être ainsi mes premiers lecteurs et critiques. Ma reconnaissance va tout particulièrement à J.-B. Brenet qui me fit faire mes premiers pas en philosophie arabe et me transmit –incurablement- son goût pour cette pensée au croisement des cultures ainsi que l'exigence de rigueur qui doit permettre d'en rendre toute la finesse. Je tiens également à remercier C. Cerami pour sa bienveillance et la stimulation intellectuelle qu'elle fait naître à chacune de nos rencontres. Ma dette envers M. Rashed est immense et ne saurait être contenue dans ces quelques lignes, autant pour la confiance complète qu'il m'accorda d'emblée, que pour le suivi et le soutien exceptionnels tout au long de ce doctorat. Il fut, en particulier, sur la dernière période où je le sollicitai beaucoup, d'une disponibilité et d'une patience à toutes épreuves. Qu'il soit assuré de ma pleine reconnaissance et gratitude.

J'eus, le long de ce parcours, des compagnons de route qui surent la rendre plus aisée et plus belle. Ziad Bou Akl fut l'éclaireur : toujours prêt à m'aider à résoudre les difficultés du texte, il fut surtout, par ses encouragements constants, un véritable ami. Si je traversai les premières années de thèse, où ne manquent pas les moments de doute et d'incertitude, dans une relative sérénité, ce fut aussi grâce à l'amitié d'Otman El Mernissi dont les discussions stimulantes faisaient disparaître tout début de découragement. La rencontre de Salimeh Maghsoudlou fut décisive. Son érudition impressionnante, sa joie de vivre et sa serviabilité en font le compagnon de travail rêvé, elle me vint en aide un nombre incalculable de fois et je ne saurais la remercier assez. Enfin, comme pour prouver que la fin de thèse n'est qu'un début, j'eus le grand plaisir de travailler, cette dernière année, aux côtés de Lucile El Hachimi, qui fut un support inébranlable jusqu'au bout.

Plus concrètement, cette thèse n'aurait pu se faire sans l'aide indispensable de plusieurs personnes au Maroc qui me facilitèrent l'accès au microfilm du manuscrit ainsi qu'aux œuvres et articles introuvables hors du Maroc. Je tiens à remercier en particulier Mohamed Benihya, Abderrahmane Lakhsassi, Mohamed Toussirt, Nazik Toussirt et Hassan Wahbi. Je remercie aussi très chaleureusement mes relecteurs, Farah Chérif-Zahar, Lucile El Hachimi, Rémi David et Christine Adouhane, pour leur rigueur et leur efficacité.

Il me reste à remercier mes proches et mes ami(e)s de m'avoir apporté, pendant ces années de thèse, l'essentiel, c'est-à-dire tout le reste. En particulier, je remercie mes parents de m'avoir donné, outre leur soutien indéfectible et leur confiance inconditionnelle, la chance et le privilège de naître dans un monde en trois langues, ainsi que ma sœur et mon frère d'avoir toujours cru en moi. Je voudrais, pour finir, remercier Rémi d'avoir été la source d'énergie et d'envie sans lesquelles aucun projet ne se réalise, d'avoir relevé, il y a cinq ans, le défi de me supporter jusqu'au bout de la thèse, et d'être assez fou pour vouloir aller plus loin encore.

TABLE DES MATIERES

AVANT-PROPOS	8
I. Al-Miklātī, un théologien aš‘arite d’Occident	11
A/ Présentation de la figure d’al-Miklātī	11
1) Sa vie, son œuvre	11
a. Abū al-Ḥağğāğ al-Miklātī, al-Fāsī, al-Aḥdab	11
b. La <i>Quintessence des intellects en vue de réfuter les philosophes en matière de science des fondements</i>	13
c. Organisation de la <i>Quintessence</i>	17
2) Quel <i>mutakallim</i> ?	22
a. Un aš‘arite dans la tradition de ses prédécesseurs	22
b. Un usage libre des arguments	27
3) Les rapports d’al-Miklātī aux philosophes et à la philosophie	35
a. Un terrain commun de discussion	35
b. Une multiplicité de rapports et un traitement inégal des philosophes	44
B/ La classification des sciences : position du <i>kalām</i>	52
1) L’universalité de la science du <i>kalām</i>	53
a. Le <i>Mustaṣfā</i> d’al-Ġazālī : le <i>kalām</i> comme science de l’existant et science première	53
b. Al-Miklātī : le <i>kalām</i> comme science fondamentale	56
2) Classification des sciences	58
a. Tripartition des sciences religieuses	58
b. Bipartition des sciences en général	62
3) Les constituants de la science théorique du <i>kalām</i>	66
a. Multiplicité du sujet et des <i>quaesita</i>	66
b. Statut et nature des principes du <i>kalām</i>	70
II. Adventicité vs éternité : la possibilité du monde au cœur de la controverse	76
A/ La preuve à partir du possible	78
1) Possibilité et spécification	78
a. Présentation de la preuve	78

a.1. Source de la preuve	78
a.2. Le monde est possible	80
b. L'argument du <i>tahṣīṣ</i>	82
b.1. Présentation générale.....	82
b.2. Le recours à l'évidence	84
c. Les sens de possible.....	86
c.1. Sens de possible pour Avicenne	87
c.2. Sens de possible des théologiens	89
2) Spécification et adventicité.....	92
a. La spécification est incompatible avec l'éternité	92
a.1. Spécificité de l'argument d'al-Miklātī	92
a.2. Le sens de <i>tahṣīṣ</i>	95
b. L'objection d'Avicenne : la liaison de l'acte de l'agent se fait avec l'existence	97
b.1. Présentation de l'objection par al-Miklātī	97
b.2. L'objection dans le contexte du <i>Tahāfut al-Falāsifa</i>	98
3) L'existence en puissance : al-Miklātī avec et contre Averroès	101
a. La réponse d'Averroès à l'objection d'Avicenne en trois temps	101
a.1. Premier temps : la puissance	101
a.2. Deuxième temps : la relativité	103
a.3. Troisième temps : le mouvement	104
b. Sens et stratégie de l'argument de l'existence en puissance pour al-Miklātī.....	107
b.1. Lecture faible ou lecture forte ?	107
b.2. La puissance par excellence : la possibilité.....	112
4) La conception miklātienne du possible	114
a. Puissance et possibilité : identité et différence.....	114
a.1. Contradiction de la puissance et de l'acte	114
a.2. Le sens de la distinction temporelle	117
b. La réalité du possible.....	119
b.1. Refus du nominalisme gāzālien.....	119
b.2. Un réalisme dans les limites de l'aṣ'arisme	122
B/ La preuve à partir des accidents.....	125
1) Etablissement des accidents.....	127
a. Une nouvelle approche, physique cette fois	127

a.1. Une preuve physique	127
a.2. Mais quelle physique ?	128
b. Que le monde est changeant	132
b.1. Accidents et mutabilité	133
b.2. Le <i>taḥayyuz</i> : l'accident par excellence ?	135
2) Que tout changeant est adventice	147
a. Adventicité des accidents	147
a.1. La survenue des accidents	148
a.2. Survenue et adventicité	150
a.3. Pour une adventicité absolue	153
b. Aucune substance ne peut être dénuée d'accidents	156
b.1. Examen de l'argumentation d'al-Ġuwaynī	157
b.2. La stratégie d'al-Miklātī	161
3) Impossibilité d'accidents sans commencement	164
a. Contexte et influence	164
a.1. Histoire et visée de ce quatrième fondement	164
a.2. L'infini d'Avicenne	167
b. Contre l'infini	170
b.1. Réfutation des arguments de ses prédécesseurs	170
b.2. Impossibilité de l'infini	177
III. Prouver l'existence de Dieu contre les philosophes : Averroès avec et contre Avicenne	186
A/ De l'impossibilité des <i>falāsifa</i> d'établir un producteur du monde	189
1) La preuve de l'existence de Dieu d'al-Miklātī	189
a. Une preuve à partir de la spécification	189
b. L'objection d'Averroès : existence vs mouvement	193
c. Les objections de Davidson contre la critique d'Averroès	197
2) Réfutation d'Avicenne en deux temps	206
a. Avicenne renvoyé à son aristotélisme	206
b. La source d'al-Miklātī	212
B/ Modalité et causalité chez Avicenne	217
1) La division des existants dans la restitution de la preuve d'Avicenne	217
a. La division des existants chez Avicenne	218

b. La compréhension « erronée » de la division avicennienne des existants par Averroès	223
c. Confirmation de la source rušdienne	231
2) Etude des rapports entre deux couples de concepts nécessaire/possible et non-causé/causé.....	235
a. Tour d’horizon des distinctions modale et causale des existants	235
b. Enjeu de la distinction entre possible et causé	244
c. Le nécessaire et le possible comme notions premières	250
3) Origine et implications de l’identification des distinctions modale et causale.....	256
a. Le sens polémique de cette identification pour Averroès : la division des existants en causé et sans cause n’est pas première	258
b. Sens de la dénonciation par Averroès de l’usage équivoque de « possible » chez Avicenne.....	263
c. Avicenne, héritier des théologiens	269
C/ Le cœur de la preuve d’Avicenne restituée par al-Miklātī	283
1) Analyse de la preuve en tant que telle : les quatre temps de la restitution	283
a. Division des existants et propriétés des deux sortes d’existants	283
b. Remontée vers le premier principe.....	287
c. Récapitulatif et conclusion de la preuve.....	294
2) Les différentes versions de la preuve d’Avicenne.....	299
a. La conception de Davidson des deux preuves avicenniennes	299
b. Comparaison des deux arguments.....	304
3) Al-Miklātī et le traité <i>Sur le Premier Moteur</i>	316
a. Etude comparée de la réfutation d’al-Miklātī et de celle d’al-Lāwī : deux positions opposées	317
b. Un autre passage du traité perdu ?.....	320
c. Objections d’al-Miklātī contre ce modèle : une influence rušdienne ?	327
CONCLUSION	335

AVANT-PROPOS

Le présent travail contient un commentaire synthétique –présenté en introduction- et une traduction complète d'un ouvrage qui est demeuré injustement méconnu des spécialistes occidentaux : *La Quintessence des intellects en vue de réfuter les philosophes en matière de science des fondements* (*Lubāb al-'uqūl fī al-radd 'alā al-falāsifa fī 'ilm al-uṣūl*). Hormis deux éditions du texte et de rares articles, publiés au Maroc, qui viennent réparer quelque peu cet oubli, aucune étude d'envergure n'a été consacrée à ce traité pourtant majeur à bien des égards.

L'auteur, Abū al-Ḥağğāğ al-Miklātī, est un théologien aṣ'arite de la deuxième moitié du XII^{ème} siècle et du premier tiers du XIII^{ème}, qui évolue entre le Maroc actuel et l'Andalousie musulmane. Savant respecté et polémiste talentueux, il accompagnera à deux reprises les Emirs al-Manṣūr puis al-Nāṣir sur la péninsule ibérique. Il se situe ainsi à un moment clé de l'histoire de la pensée andalouse : celui de la condamnation de la philosophie dont la forme la plus marquante, bien que n'étant pas la plus sévère, fut la condamnation d'Averroès. Naissant une génération après le *Qāḍī* de Cordoue, al-Miklātī est pour nous un double témoin : témoin de la réception de l'œuvre d'Averroès par ses coreligionnaires, dont on sait si peu, et témoin de ce que pouvait être l'opposition théologique que combattait Ibn Ruṣd. Dresser le portrait de ce théologien c'est donc, en filigrane, donner un visage aux *mutakallimūn* que vise la critique du *Tahāfut al-Tahāfut* et qui ne sont pas les simples fantômes des grandes figures orientales du passé mais bien des contemporains dont la menace est réelle et présente. L'usage important qu'al-Miklātī fait de cet ouvrage ruṣdien fait voir combien la polémique est vivante et se poursuit au-delà de la condamnation d'Averroès. Surtout, la multiplicité et complexité des recours qu'il fait à différents textes du philosophe cordouan interdisent toute vision caricaturale des rapports entre *kalām* et philosophie. Elles révèlent la grande liberté du *mutakallim* qui emprunte aux philosophes autant qu'il les critique et souvent pour mieux les critiquer, qui n'hésite pas à faire jouer tel philosophe contre tel autre pour mieux faire ressortir leurs dissensions, qui ne cède pas à la réfutation facile mais s'élève à la rigueur philosophique pour dénoncer son absence chez les philosophes eux-mêmes.

La Quintessence des intellects est aussi une source importante sur l'aṣ'arisme occidental. Al-Miklātī puise dans les œuvres des grandes figures aṣ'arites d'Orient, révélant par là

une influence massive du *kalām* oriental, ce qui ne l'empêche pas de les critiquer lorsqu'il le juge nécessaire. Il fait preuve à l'égard des théologiens d'une même liberté qu'avec les philosophes : en dialogue permanent avec les autres sectes religieuses, il n'hésite pas là non plus à s'approprier des arguments adverses s'ils lui semblent pertinents. Il fait montre d'une grande maîtrise logique et c'est à ce crible qu'il fait passer tous les arguments quel qu'en soit l'auteur. Il apparaît ainsi que les théologiens en Occident au XII^{ème} siècle n'ont pas tant à envier à leurs confrères du Levant. Mais le mouvement des traditionnistes, qui, en l'emportant auprès d'al-Manṣūr, fragilisé sur le plan politique, donna un coup d'arrêt à l'activité philosophique en Andalousie, freina également le développement de ce *kalām* ouvert et libre qui fleurit au contraire en Orient.

Ce que partagent les théologiens du Mağrib et du Mašriq, c'est également une même cible, incarnation de la *falsafa* : Abū 'Alī ibn Sīnā. L'influence d'Averroès, même si elle induit certaines modulations, ne modifie pas ce point : Avicenne est sans conteste la visée de la réfutation. Al-Miklātī nous offre ainsi avec sa *Quintessence des intellects* un témoignage supplémentaire de la réception d'Avicenne en Andalousie. La critique systématique du modèle avicennien fait voir que le *Tahāfut al-Falāsifa* est loin d'avoir porté le coup fatal à la philosophie d'Avicenne et que le besoin d'une réfutation de grande ampleur est toujours pressant. Anti-avicennienne par son but, la théologie d'al-Miklātī est aussi pleinement avicennienne par l'intégration en son sein de divers éléments conceptuels du *Šayḥ al-Ra'īs*. Cela sera particulièrement visible dans notre examen des notions de possible et de nécessaire. S'il lui arrive de citer directement le philosophe persan, ses sources sont majoritairement indirectes et, parmi elles, se trouve une des très belles surprises de ce riche ouvrage : deux passages d'un traité perdu d'Averroès. Comme nous nous attacherons à le défendre en troisième partie de notre commentaire, al-Miklātī rapporte deux extraits de *Sur le Premier Moteur* qui viennent ainsi s'ajouter aux fragments de ce traité que nous a livrés le philosophe andalou du XIII^{ème} siècle al-Lāwī.

C'est pour toutes ces raisons que nous avons jugé qu'il était temps de jeter la lumière sur cette œuvre en la rendant accessible aux lecteurs non-arabisants et en la faisant précéder d'une étude détaillée de la méthode et des procédés mis en œuvre par l'auteur ainsi que des principes et doctrines qu'il vise par là à défendre. Les notes de fin viennent expliciter les sources de l'auteur et clarifier les passages difficiles ou obscurs.

COMMENTAIRE

I. Al-Miklātī, un théologien aš‘arite d’Occident

A/ Présentation de la figure d’al-Miklātī

1) Sa vie, son œuvre

a. Abū al-Ḥağğāğ al-Miklātī, al-Fāsī, al-Aḥḍab¹

La seule source que nous ayons sur la vie d’al-Miklātī est la courte biographie que lui consacre Ibn ‘Abd al-Malik al-Murrākuṣī (1237-1303) dans son dictionnaire bio-bibliographique *Al-Dayl wa al-Takmila li-Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣila*². Il y indique son nom complet : Yūsuf Ibn Muḥammad ibn al-Mu‘izz Abū al-Ḥağğāğ al-Miklātī al-Fāsī al-Aḥḍab³. F. Ḥusayn Maḥmūd, première éditrice de l’œuvre dont nous présentons la traduction⁴, suggère qu’il doit l’appellation « al-Miklātī » à son rattachement à la tribu de Miklāta⁵, non loin de Fès,⁶ et qu’il est dit « al-Fāsī » pour être né dans cette ville impériale⁷. Sans doute est-ce aussi dans cette ville qu’il reçut son éducation théologique et se familiarisa avec les textes philosophiques.⁸ Si nous connaissons la date précise de sa

¹ Nous renvoyons pour la vie d’al-Miklātī à l’introduction d’A. al-‘Alamī Ḥamdān à son édition du *Lubāb al-‘uqūl fī al-radd ‘alā al-falāsifa fī ‘ilm al-uṣūl*, Centre d’Etudes Ibn Rushd, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Zahr al-Mihrāz, Fès, 2012, pp.5-12. Celle-ci est plus concise et rigoureuse que celle de la première édition. Nous nous contentons ici de rappeler les points principaux.

² Ibn ‘Abd al-Malik al-Murrākuṣī, *Al-Dayl wa al-Takmila li-Kitābay al-Mawṣūl wa al-Ṣila*, vol.8, I, éd. M. Bin Šarīfa, Manšūrāt Akādīmiyya al-Mamlaka al-Mağribiyya, Maṭba‘a al-Ma‘ārif al-Ġadīda, Rabat, 1984, n°227, pp.432-434.

³ Ibn ‘Abd al-Malik al-Murrākuṣī précise, après la mention de son surnom « al-Aḥḍab », qu’il n’était pourtant pas « aḥḍab » (*Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, p.432) : « *Abū al-Ḥağğāğ al-Aḥḍab wa lam yakun aḥḍab* ». C’est que ce terme peut signifier un trait physique, le fait d’être bossu, ce qu’al-Miklātī n’était pas, ou renvoyer à un trait de caractère, la gentillesse et la bienveillance, et c’est en ce second sens qu’il faut selon lui l’entendre.

⁴ Al-Miklātī, *Kitāb Lubāb al-‘uqūl fī al-radd ‘alā al-falāsifa fī ‘ilm al-uṣūl*, éd. F. Ḥusayn Maḥmūd, Dār al-Anṣār, Le Caire, 1977. Nous traduisons le titre de l’œuvre par *La Quintessence des intellects en vue de réfuter les philosophes en matière de science des fondements* et nous la désignerons dans ce qui suit par la *Quintessence*.

⁵ Il faut noter que le second éditeur, al-‘Alamī Ḥamdān, vocalise « Maklāta » et en conséquence « al-Maklātī ». Nous avons suivi la vocalisation de H. Daiber, dans sa *Bibliography of Islamic Philosophy*, Brill, Leiden, 1999, vol. 1, 6290, p.643. Celle-ci est aussi reprise par G. C. Anawātī, « Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1976–1977–1978 », *MIDEO*, 14 (1980), 211–62, pp.214–15.

⁶ Cf. l’introduction de la première édition, p.11. L’éditeur renvoie au sujet de la tribu de Miklāta (p.5 de son édition) à l’ouvrage d’Ibn Ḥaldūn, *Kitāb al-‘Ibar*, s. n., Dār al-Kitāb al-Lubnānī, Beyrouth, 1956, VI, pp.179-180.

⁷ Cf. l’introduction de la première édition, p.17.

⁸ Le bio-bibliographe, Ibn ‘Abd al-Malik al-Murrākuṣī, donne le nom de deux de ses maîtres auprès desquels il acquit la science du *kalām* et les fondements du *fiqh* : Abū al-Ḥağğāğ ibn Namawī (cf. *Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, II, n°219, pp.427-428) et Abū ‘Abd Allāh ibn al-Kattānī (cf. *Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, n°125, pp.331-333).

mort –la nuit du vendredi 21 dū al-qī‘da de l’an 626 de l’Hégire⁹, à Marrakech-, l’année de sa naissance est incertaine.¹⁰ Ibn ‘Abd al-Malik nous fournit toutefois deux autres dates importantes, celles de ses deux séjours en Andalousie. Il y entra une première fois en 591H./1195, dans la suite d’al-Manṣūr. C’est lors de ce séjour, rapporte le biographe¹¹, que le calife Abū Yūsuf Ya‘qūb al-Manṣūr (1184-1199) fit sa connaissance et fit porter l’attention sur lui, lui accordant ses faveurs et exigeant sa présence au conseil qu’il tient avec les érudits. Ce séjour dut durer trois ans, jusqu’au retour en 594 H./1198 du calife à Marrakech. Or le conseil qui se tint à Cordoue et qui mena à la condamnation d’Averroès et de ses écrits eut lieu en 593 H./1197 sous l’impulsion des érudits. A. al-‘Alamī Ḥamdān fait l’hypothèse de la participation d’al-Miklātī à ce conseil : celle-ci ne lui semble pas improbable vu que le calife avait exigé qu’il assiste à ce genre de réunions, et d’autant moins si l’on considère la place d’Averroès dans la *Quintessence*.¹² Le second séjour – sans doute d’une durée similaire¹³ – fut en compagnie du fils d’al-Manṣūr, Muḥammad al-Nāṣir (1199-1213)¹⁴, en 607 H./1211. Les enseignements qu’il livra en Andalousie firent grandir sa réputation et il y eut autour de lui une véritable émulation.¹⁵ Nous pouvons nous faire une idée de la nature de ceux-ci à partir de ce qu’al-Miklātī aurait lui-même répondu à certains de ses disciples venus chercher son soutien pour une *fatwā* contre Ibn al-Qaṭṭān¹⁶ accusé d’avoir affirmé l’acquisition des prophéties (« *iktisāb al-nubuwwāt* »)¹⁷ :

⁹ Soit 1229. Cf. *Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, p.434.

¹⁰ F. Ḥusayn Maḥmūd propose de la situer autour de 550 H./1155. Cette date est une approximation que l’éditrice fonde sur la date du premier voyage d’al-Miklātī en Andalousie en 1195. Elle considère que la reconnaissance par le calife de ses qualités et le fait qu’il le juge digne de participer aux débats et de défendre le *credo* aṣ‘arīte est le signe qu’il avait sans doute dépassé les quarante ans car, affirme-t-elle, une telle charge ne pouvait être confiée qu’à un homme d’âge mûr, ce qui placerait la naissance d’al-Miklātī au milieu du VI^{ème} siècle de l’Hégire, soit *ca* 1155 de l’ère chrétienne. Cf. son introduction à la première édition, p.18. Ces considérations ne permettent toutefois pas de fixer une date précise mais tout au plus une fourchette assez large.

¹¹ *Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, p.432.

¹² Cf. son introduction à la *Quintessence*, pp.11-12.

¹³ Cf. son introduction à la *Quintessence*, p.8.

¹⁴ D’après Ibn ‘Abd al-Malik (p.434), al-Miklātī conserva les faveurs des califes jusqu’à sa mort, le petit-fils d’al-Manṣūr, Yūsuf al-Mustanṣir le nomma juge, charge qu’il conserva même après la mort de ce dernier.

¹⁵ *Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, p.433.

¹⁶ Sur Abū al-Ḥasan ibn al-Qaṭṭān, cf. *al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, n°10, pp.165-195.

¹⁷ C’est cette anecdote rapportant l’accusation portée contre Ibn al-Qaṭṭān et la réaction d’al-Miklātī qui selon Ibn ‘Abd al-Malik est restée attachée à son nom et lui valut le surnom d’« *al-aḥḍab* ». En raison de la rivalité importante qui existait entre lui et son contemporain Abū al-Ḥasan ibn al-Qaṭṭān, les initiateurs de la demande de *fatwā* se seraient rendus chez al-Miklātī, sûrs qu’il appuierait leur revendication. Mais celui-ci aurait déchiré le document qu’ils lui apportaient et les aurait vivement réprimandés de leur manque de respect envers l’un des plus estimables maîtres de leur temps.

« Que ferez-vous demain ou le jour d'après avec moi ou ceux comme moi qui n'emplissent leur assemblée avec rien d'autre que l'examen spéculatif <engagé> avec les qadarites, les ḥāriġites, les šī'ites, les rāfiḍites, les mu'tazilites, les karamites, les ibāḍites, les imāmites, les <brahmanes>¹⁸ et autres philosophes, et partisans des hérésies et de l'innovation qui s'éloignent des doctrines des partisans de la *Sunna*, et <qui> ne s'occupent que de confronter certains de leurs propos avec d'autres ? »¹⁹

C'est le portrait d'un amoureux de la spéculation qui est dressé ici,²⁰ et plus particulièrement sous sa forme polémique. Il prône la nécessité, pour affirmer le dogme des « *ahl al-Haqq* », de confronter les doctrines adverses, c'est-à-dire de les examiner, de les comprendre, pour ensuite les réfuter. Or on perçoit le danger inhérent à une telle démarche : se voir accusé de défendre les doctrines que l'on vise pourtant à critiquer, ou du moins de leur reconnaître une certaine légitimité. Il semble qu'al-Miklātī ait fait l'objet de tels reproches notamment de la part d'Abū Zayd al-Fāzāzī, comme le rapporte al-'Alami Ḥamdān dans son introduction²¹. Cette citation nous éclaire également sur sa méthode de réfutation qui rappelle la stratégie d'al-Ġazālī dans le *Tahāfut al-Falāsifa* : faire ressortir l'incohérence des doctrines des adversaires en confrontant leurs différentes affirmations entre elles, privilégier donc une critique interne et en connaissance de cause à un simple refus de principe. C'est bien une telle méthode que nous verrons à l'œuvre dans sa *Quintessence des intellects* qu'il est temps désormais de présenter.

b. La *Quintessence des intellects* en vue de réfuter les philosophes en matière de science des fondements

C'est la seule œuvre d'al-Miklātī qui nous soit parvenue. Ce dernier mentionne dans la *Quintessence*²² une autre œuvre, qui devait constituer le pendant de celle-ci en science des fondements du droit, qu'il désigne sous le titre d'*Al Kāmil fī uṣūl al-fiqh* (*Somme de fondements du droit*). Ibn 'Abd al-Malik fait état de « traités et écrits courts ou de taille moyenne, et de réponses aux questions qui lui étaient posées sur des problèmes de science du *kalām* et de fondements du droit »²³, sans donner toutefois

¹⁸ Sans doute faut-il corriger « *al-ibrāhīmīyya* » par « *al-barāhima* » qu'al-Miklātī mentionne en effet à plusieurs reprises dans la *Quintessence*.

¹⁹ *Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, pp.433-434.

²⁰ Ibn 'Abd al-Malik dit un peu plus haut (p.432) d'al-Miklātī qu'il s'adonna entièrement à la spéculation et n'eut ni famille, ni descendance.

²¹ Cf. l'introduction à son édition de la *Quintessence*, pp.16-18.

²² *Quintessence*, p.288. Nous renvoyons aux numéros de page de la deuxième édition indiqués en gras et entre crochets droits dans notre traduction.

²³ *Al-Dayl wa al-Takmila*, vol. 8, I, p.434.

d'autre titre précis que celui de *Lubāb al-'uqūl fī 'ilm al-uṣūl*. De la *Quintessence*, nous n'avons conservé qu'un seul manuscrit, qui se trouve dans la bibliothèque Al-Qarawīyyīn de Fès et y est répertorié sous le numéro 1589. Le manuscrit de 130 folios comporte, à la suite du texte d'al-Miklātī, *Al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād* d'al-Ġazālī. Il est d'écriture *magribī*.²⁴ Nous avons à la fin du texte d'al-Miklātī une indication concernant la date de fin de copie du texte : le 17 dū al-qī'da 1148 H./1736. Le copiste précise que sa source est un manuscrit très ancien, contenant par endroits des passages abîmés qu'il a rendus par des blancs. Un nom est indiqué, celui d'al-Ḥāḡḡ ibn Sa'īd Al-Yabdarī, mais alors que la première éditrice l'attribue au copiste du manuscrit d'al-Qarawīyyīn, l'éditeur considère qu'il s'agit en fait du nom du copiste de la source ancienne²⁵. Il note en effet dans le manuscrit des différences qui, selon lui, peuvent difficilement être rapportées à un même copiste. L'éditrice avait pris en compte ce fait mais en avait déduit que le nom mentionné était celui du copiste principal. L'indication à la fin de la *Quintessence* est ambiguë et ne permet pas de trancher : « Le livre fut achevé le 17 dū al-qī'da, de l'an 1148, à partir d'une source très ancienne <...>. L'auteur <de celle-ci> dit : Il fut achevé en ġumādī I de l'an ...32, de la main du serviteur de son Seigneur le Ḥāḡḡ Ibn Sa'īd al-Yabdarī ». Selon que l'on considère que la citation du copiste de la source ancienne s'arrête à la mention de la date ou s'étend à celle du nom du copiste, l'identité de celui-ci varie. Toutefois, ce qu'on lit à la fin du texte de l'*Iqtīṣād* qui suit celui de la *Quintessence* n'autorise pas cette double lecture : « L'*Iqtīṣād fī al-i'tiqād* fut achevé le 8 dū al-ḥiġġa de l'an 1748 de la main du serviteur de son Seigneur le Ḥāḡḡ Ibn Sa'īd ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn al-Ḥāḡḡ al-Tilimsānī, al-Yabdarī ». Il semble donc qu'il faille bien voir là le nom du copiste récent. La date de manuscrit plus ancien est partiellement effacée : seuls apparaissent les deux derniers chiffres 32. Il n'est donc pas possible de la déterminer avec exactitude, on peut seulement supposer qu'il s'agit d'un nombre à trois chiffres puisqu'il est dit « *min aṣl 'atīq* ».

Deux éditions de ce texte existent désormais. Une première édition a été publiée en 1977 aux éditions de Dār al-Anṣār, au Caire. Elle est le fruit du travail de F. Ḥusayn Maḥmud, alors professeur à l'Université 'Ayn Šams au Caire et l'auteur de plusieurs

²⁴ Cf., pour une description formelle détaillée du manuscrit, l'introduction d'al-'Alamī Ḥamdān à son édition de la *Quintessence* pp.19-23. Il existe également à al-Qarawīyyīn un microfilm du manuscrit, numéroté 643.

²⁵ Voir son introduction, pp.19-20.

éditions dont, la même année, *Al-Ibāna ‘an uṣūl al-diyāna* d'al-Aṣ‘arī²⁶. Le texte est répertorié par H. Daiber dans sa *Bibliography of Islamic Philosophy*, où il le décrit comme « a dogmatic work, refuting Ibn Sīna, Fārābī and theological schools of Islam, esp. the Ash‘arites »²⁷. Cette édition a également fait l’objet d’une recension par G. C. Anawati²⁸ qui note certaines longueurs dans l’introduction et les notes, et le caractère « très aéré » du texte²⁹. Nous devons ajouter que l’édition compte un nombre assez considérable d’erreurs de lecture du manuscrit qui corrompent très sérieusement l’œuvre présentée et la rendent par endroits incompréhensible. Nous sommes néanmoins tout à fait redevable à cette édition qui, pendant les premières années de notre travail, fut la seule dont nous disposions. La parution en 2012 d’une nouvelle édition de notre texte, d’une qualité nettement supérieure, corrigeant les erreurs de lecture du manuscrit et les maladroites de typographie et de ponctuation, rend désormais la lecture de l’œuvre d’al-Miklātī bien plus aisée. Ce travail de réédition a été entrepris par al-‘Alamī Ḥamdān dans le cadre de sa thèse de doctorat d’Etat à l’Université de Fès, en 2001³⁰, et a été publié aux éditions de Zahr al-Mihrāz de Fès³¹. Il est également l’auteur d’un article, paru en 2005, « *Istī‘āb al-laḥza al-ruṣḍiyya fī naqd al-Miklātī li-l-falsafa* »³², où il présente la figure d’al-Miklātī et son rapport à Averroès, et sur lequel nous reviendrons dans ce qui suit. Deux autres articles, publiés dans le sillage du travail d’al-‘Alamī Ḥamdān, sont à signaler : l’article de M. Miṣbāḥī, « *Ittibās al-waḍ‘ al-ma‘rifī li-‘ilm al-kalām ‘inda al-Miklātī* »³³, et l’article de H. al-Naqārī, « *Al-la‘b al-naẓarī bi-l-qiyās : manḥağ Abū al-Ḥağğāğ Yūsuf*

²⁶ Sur cette édition, voir G. C. Anawati, « Textes arabes anciens édités en Egypte au cours des années 1976–1977–1978 », *MIDEO*, 14 (1980), 211-262, pp.214-16.

²⁷ H. Daiber, *Bibliography of Islamic Philosophy*, vol. 1, 6290, p.643.

²⁸ G. C. Anawati, « Textes arabes anciens édités en Egypte », pp. 219–23. Il écrit au sujet de la *Quintessence* (p.223) que « cet ouvrage intéressera les historiens du kalām et sera d’un grand secours pour les étudiants de la théologie et de la philosophie musulmanes ».

²⁹ En effet, au découpage parfois arbitraire du texte en paragraphes, s’ajoute une ponctuation aléatoire.

³⁰ *Istī‘āf wa Tağāwuz al-Naqd al-Maṣriqī li-l-Falsafa*, Thèse de Doctorat d’Etat, Université Sīdī Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Zahr al-Mihrāz, Fès, 2001-2002.

³¹ Ce n’est qu’en 2012, à la parution de notre article « Al-Miklātī, a twelfth century aṣ‘arite reader of Averroes » (*Arabic Sciences and Philosophy* (ASP), vol.22 (2012), 155-197) et à la remarque de F. Ben Aḥmad que nous remercions vivement, que nous avons découvert cette nouvelle édition, partie d’une thèse d’Etat sur le kalām et son rapport à la philosophie (alors en cours d’édition), ainsi que les quelques articles parus en rapport avec cette œuvre d’al-Miklātī.

³² Al-‘Alamī Ḥamdān, « *Istī‘āb al-laḥza al-ruṣḍiyya fī naqd al-Maklātī li-l-falsafa* » in ‘A. al-Idrīsī (éd.), *Al-Ittiğāhāt al-kalāmiyya fī al-ğarb al-islamī*, Manšūrāt Kulliyāt al-Ādāb, Rabat, 2005, 237-259.

³³ M. al-Miṣbāḥī, « *Ittibās al-waḍ‘ al-ma‘rifī li-‘ilm al-kalām ‘inda al-Miklātī* » in ‘A. al-Idrīsī (éd.), *Al-Ittiğāhāt al-kalāmiyya fī al-ğarb al-islamī*, Manšūrāt Kulliyāt al-Ādāb, Rabat, 2005, 217-235.

al-Miklātī fī al-radd ‘alā al-falāsifa fī ‘ilm al-uṣūl »³⁴, parus respectivement en 2005 et 2003.³⁵

La date de la composition de la *Quintessence* n'est pas indiquée, ni dans le manuscrit, ni par le bio-bibliographe Ibn ‘Abd al-Malik. L'éditeur propose dans son introduction³⁶ de fixer le *terminus a quo* de sa rédaction autour de 588-590 H./1192-1194 puisque c'est la date estimée³⁷ de composition par Averroès du Grand Commentaire de la *Métaphysique* dont al-Miklātī cite un passage. En réalité, les lignes reprises par al-Miklātī portant sur Démocrite et Cratyle³⁸ se trouvent dans l'Aristote arabe, il pouvait donc le lire chez Averroès³⁹ mais il est aussi possible qu'il l'ait lu directement chez Aristote ou que l'anecdote, célèbre, ait circulé indépendamment. Quant au *terminus ad quem*, l'éditeur suggère 614 H./1218, date à laquelle al-Ra‘īnī aurait rencontré pour la première fois son maître al-Fāzāzī qui lui aurait demandé de lui lire des vers de sa composition par lesquels il réfutait al-Miklātī⁴⁰. Si l'on admet que ces vers s'opposaient à la *Quintessence*, celle-ci devrait avoir été rédigée au plus tard en 614 H./1218. Al-‘Alamī Ḥamdān en appelle à un autre élément : le commanditaire de l'œuvre. Nous en ignorons l'identité mais al-Miklātī nous présente les circonstances dans lesquelles il s'est adressé à lui :

« Vous m'avez déclaré, ô savant incomparable, que les doctrines philosophiques sont, dans votre région, excessivement répandues, qu'elles circulent librement, et que les réunions où elles sont évoquées et la glorification de leurs partisans se font à visage découvert. Vous m'avez demandé de composer un livre en vue de réfuter les

³⁴ H. al-Naḡārī, « *Al-la ‘b al-naḡārī bi-l-qiyās : manhaḡ Abū al-Ḥaḡḡāḡ Yūsuf al-Miklātī fī al-radd ‘alā al-falāsifa fī ‘ilm al-uṣūl* » in B. Bu‘azzātī (éd.), *Al-Fikr al-‘ilmī fī al-Maḡrib : al-‘aṣr al-wāṣit al-muta‘aḥḥir*, 2003.

³⁵ Il va sans dire que c'est l'ignorance de ces travaux qui explique notre silence à leur sujet dans l'article que nous avons consacré à al-Miklātī (« Al-Miklātī, a twelfth century aṣ‘arite reader of Averroes »). Nous signalerons les différents points sur lesquels nous nous retrouvons et pour lesquels nous reconnaissons à ces auteurs l'entière priorité.

³⁶ Cf. son introduction, pp.13-18.

³⁷ Il s'appuie sur la datation approximative proposée par Ğ. D. al-‘Alawī (*Al-Matn al-Ruṣdī. Madḥal li-Qirā‘a Ġadīda*, Dār Tubqāl li-l-Naṣr, 1986, pp.109-110), qui suit M. Bouyges qui, s'appuyant sur une indication à la fin du livre *Lām*, place sa rédaction lors des dernières années de la vie d'Averroès. Cf. la notice du *Tafsīr mā ba‘d al-ṭabī‘a* (« *Grand Commentaire* » de la *Métaphysique*), éd. M. Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, tome V 1, Dār al-Maṣriq, Beyrouth, 1973, pp.XXIII-XXV.

³⁸ *Quintessence*, p.138 : « Démocrite, lui, dit que soit le vrai n'est absolument pas, soit il est tel qu'il n'est pas, pour nous, manifeste. C'est cette doctrine que soutint <Cratyle> à la fin de sa vie. Il disait qu'il convenait de ne rien dire, et il se contentait plutôt de mouvoir son doigt. » Cf. Aristote, *Métaphysique* Γ 5, 1009b11-15 ; 1010a10-15.

³⁹ Pour Démocrite, cf. Averroès, *Tafsīr mā ba‘d al-ṭabī‘a* (« *Grand Commentaire* » de la *Métaphysique*), éd. M. Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, tome V 2, vol. 1, Dār al-Maṣriq, Beyrouth, 1991, T21, pp.412-413 ; pour Cratyle, *idem*, T22, pp.421-422. Dorénavant *Tafsīr*.

⁴⁰ Abū al-Ḥasan al-Ru‘aynī, *Barnāmaḡ Ṣuyūḥ al-Ru‘aynī*, éd. I. Šubūḥ, Maṭba‘a al-Hāšimiyya, Damas, 1962, pp.101-103. Cf. l'introduction d'al-‘Alamī Ḥamdān, pp.16-17.

philosophes, qui contienne un remède pour guérir les <âmes>, malades, qui aspirent à la science rationnelle et dont la bonne volonté a pour ambition de s'élever à son rang le plus haut et le plus noble. »⁴¹

L'éditeur identifie cette région à al-Andalus, « terre des philosophes de l'Occident musulman » et considère qu'al-Miklātī doit avoir écrit l'œuvre après son entrée en Andalousie pour la première fois en 591 H./1195.⁴² On peut penser en effet que c'est la réputation qu'il acquit là qui suscita la commande d'un tel ouvrage polémique. Tout en admettant qu'il ne possède aucun élément décisif en faveur de son hypothèse, al-'Alamī Ḥamdān incline à penser que la rédaction a eu lieu pendant son premier séjour en terre andalouse et après la condamnation d'Averroès. Que la marque d'Averroès sur le théologien *fāsī* ait été forte se voit par l'usage considérable et complexe qu'il fait de ses œuvres – nous allons y revenir –, qu'elle ait pu être renforcée par la présence de ce dernier en Andalousie au moment de la disgrâce du Cordouan n'est pas exclu, mais, on le voit, les éléments à notre disposition ne sont pas concluants. On pourrait être tenté de voir dans le fait qu'Averroès n'est nommé à aucun moment de l'ouvrage, bien que de nombreux passages de ses œuvres y soient repris, un indice de la postérité de la *Quintessence* à la condamnation d'Averroès, celle-ci expliquant la prudence consistant à ne pas citer le nom du personnage honni. Mais une telle interprétation serait quelque peu forcée, en effet d'autres auteurs subissent le même sort qu'Averroès sans qu'ils soient victimes d'aucune perte de faveur, c'est le cas par exemple d'al-Šahrastānī qui est largement utilisé sans être pourtant nommé. Et s'il est vrai que l'ambiguïté du rapport d'al-Miklātī à Averroès – l'usage qu'il en fait n'étant pas toujours à charge comme on va le voir – pourrait justifier une attitude prudente, elle ne la limiterait pas au seul temps de la disgrâce du *faylasūf*. Reste que l'œuvre d'al-Miklātī est celle d'un homme nourri aux débats et à l'échange, et que ce qui est menacé dans les attaques faites contre les philosophes c'est plus que la philosophie la possibilité même de ces confrontations d'idées qui, en opposant les arguments, laissent libres les hommes.

c. Organisation de la *Quintessence*

Comme le laisse bien entendre le titre de l'œuvre, la *Quintessence des intellects en vue de réfuter les philosophes en matière de science des fondements* a une visée

⁴¹ *Quintessence*, pp.70-71.

⁴² Cf. son introduction à la *Quintessence*, p.15.

polémique. Les adversaires désignés sont les philosophes et al-Miklātī précise dans son préambule qu’il entend critiquer en particulier Aristote et les philosophes péripatéticiens, laissant de côté les stoïciens dont il juge les doctrines si manifestement fausses qu’on peut se dispenser de les réfuter. La *Quintessence* aborde les grandes questions d’un traité classique de *kalām*. Nous nous proposons, afin d’en appréhender la spécificité, de nous tourner d’abord vers la structure de l’œuvre. Soulignant l’influence du *Tahāfut al-Falāsifa*⁴³ sur tout le *kalām* et plus généralement sur toute réfutation des philosophes après al-Ġazālī, al-‘Alamī Ḥamdān écrit qu’al-Miklātī a concentré sa réfutation sur les questions traitées dans le *TF* et dresse un tableau de comparaison des thématiques abordées rapportant à chacune des discussions du *TF* le chapitre ou les pages qui correspondent dans la *Quintessence*⁴⁴. Seules cinq discussions⁴⁵ n’ont pas leur pendant dans des sections identifiées comme telles chez al-Miklātī. Cette superposition des thématiques qui s’accompagne d’une reprise massive des arguments d’al-Ġazālī⁴⁶ témoigne de l’influence de cette œuvre tant pour la méthode que pour le contenu. Toutefois, le renvoi au seul *TF* ne semble pas pouvoir rendre compte de tous les aspects de la structure de la *Quintessence* : non seulement l’ordre de traitement des questions n’est pas strictement le même mais on y trouve plusieurs chapitres et sections absents du *TF*. À y regarder de plus près, il apparaît qu’al-Miklātī fait subir une véritable réorganisation à l’ordre des questions du *TF*, en antéposant ou retardant certaines questions et en y adjoignant d’autres.

Si l’on met de côté pour l’heure les chapitres introductifs, al-Miklātī commence par traiter de la question de l’éternité du monde, *a parte ante* d’abord, puis *a parte post*,⁴⁷ ce qui correspond aux deux premières discussions du *TF*. Intervient alors le premier écart par rapport à l’ordre du *TF* : al-Miklātī choisit en effet à cet endroit de consacrer un chapitre à la réfutation de la conception des philosophes de l’âme humaine comme auto-subsistante, indivisible, éternelle *a parte post*. Dans le *TF*, ces points occupent les questions XVIII et XIX et celles-ci sont classées par Averroès dans son *Tahāfut al-*

⁴³ Al-Ġazālī, *Tahāfut al-Falāsifa* (*L’Incohérence des philosophes*), éd. M. Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, tome II, Imprimerie catholique, Beyrouth, 1927. Nous le désignerons par *TF* dans ce qui suit.

⁴⁴ Cf. son introduction, pp.24-26.

⁴⁵ Il s’agit des questions VII, X et XIV à XVI.

⁴⁶ Nous signalons en note de la traduction la source d’un passage chaque fois qu’elle est identifiée. La proportion d’arguments tirés du *Tahāfut al-Falāsifa* est considérable et s’y ajoute un nombre important d’extraits du *Tahāfut al-Tahāfut*.

⁴⁷ Dans la suite, nous noterons *app* et *apa*.

*Tahāfut*⁴⁸ parmi les questions de physique (II et III). Comment interpréter cette antéposition ? Signalons que dans son introduction, al-Miklātī range la question de l’adventicité du monde parmi les questions de physique en tant que c’est la science qui « examine les corps existants en tant qu’ils surviennent dans le changement et sont caractérisés par des types de mouvements et de repos »⁴⁹. On peut penser que c’est la conception éternaliste de l’âme humaine qui justifie le rapprochement qu’opère al-Miklātī entre la réfutation de l’éternité *app* du monde et celle de l’éternité *app* des âmes. Il retourne ensuite à l’ordre du *TF* puisqu’il en vient au producteur du monde et à l’incapacité des philosophes d’en prouver l’existence. Nous pouvons noter d’emblée que, si al-Miklātī reprend –plus ou moins selon les sections- les arguments d’al-Ġazālī, il ajoute à la réfutation un pendant positif en ne se contentant pas de montrer l’incohérence ou la fausseté des doctrines adverses mais en offrant aussi des preuves de sa propre position. C’est ainsi que, contrairement à son prédécesseur, il présente deux preuves de l’adventicité du monde –que nous examinerons dans la deuxième partie de cette introduction- ainsi qu’une preuve établissant le producteur du monde, sur laquelle nous reviendrons en troisième partie. Le chapitre suivant est consacré à montrer l’impossibilité pour Dieu d’avoir une direction. Si on ne trouve pas dans le *TF* de question portant sur la possession par Dieu d’une *ġiha*, al-Miklātī précise qu’il s’agit par là de montrer « que les philosophes ne peuvent prouver qu’il est impossible que Dieu Très-Haut soit un corps »⁵⁰. La présentation des positions hérétiques des anthropomorphistes est subordonnée à cette intention première et n’est donc abordée que « *bi-l-qaṣd al-tānī* ». Or nous trouvons une même intention à l’œuvre dans la IX^{ème} discussion du *TF* après l’établissement de l’unicité de Dieu. Al-Miklātī choisit donc de montrer d’abord l’impossibilité pour Dieu d’avoir une *ġiha* et d’être un corps avant d’établir Son unicité, comment le comprendre ? On peut remarquer que l’une des sources d’al-Miklātī dans ce chapitre est l’*Iršād*⁵¹ d’al-Ġuwaynī, or dans cet ouvrage, les deux sections traitant ces deux points se suivent et précèdent le chapitre sur l’unicité de Dieu. Elles font toutefois partie d’un chapitre portant

⁴⁸ Averroès, *Tahafot at-Tahafot (L’incohérence de l’incohérence)*, éd. M. Bouyges, Bibliotheca Arabica Scholasticorum, Série Arabe, tome III, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1992. Nous le désignerons dans ce qui suit par *TT*. Pour une traduction anglaise de l’ouvrage, cf. *Averroes’ Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence)*, trad. S. Van Den Bergh, The E. J. W. Gibb Memorial Trust, Londres, 1954.

⁴⁹ *Quintessence*, p.80.

⁵⁰ *Quintessence*, p.259.

⁵¹ Al-Ġuwaynī, *Kitāb al-Iršād ilā Qawāfi’ al-Adilla fī Uṣūl al-I’tiqād*, éds. M. Y. Mūsā et ‘A. ‘A. M. ‘Abd al-Ḥamīd, Maktaba al-Ḥanḡī, Le Caire, 1950. Nous désignerons désormais l’œuvre par *Al-Iršād*.

sur les attributs nécessaires de Dieu dont al-Miklātī ne reprend que ces deux sections⁵². Le lien entre la négation de la *ḡiha* et celle de la corporéité est clair, car, comme il apparaîtra dans la partie suivante de notre introduction, l'accident le plus essentiel pour ce qui est corps –ou seulement atome– est, pour al-Miklātī, le fait d'être dans un *situs* (*hayyiz*). On peut penser que s'il antépose la question de l'incorpérabilité de Dieu, c'est en tant que celle-ci est un préalable nécessaire à l'affirmation de la simplicité de Dieu, qui entre dans l'argumentation des philosophes en faveur de l'unicité divine. Cela expliquerait qu'en troisième section de ce chapitre al-Miklātī rejette leur prétention à établir la simplicité de Dieu et l'absence en Lui de distinction entre l'essence et l'existence –ce qui correspond à la question VIII du *TF*. Ce chapitre hybride fait voir l'une des motivations de la réorganisation de l'ordre des questions du *TF* : intégrer à la réfutation des philosophes une critique des positions des autres sectes adverses. Sans jamais perdre le cap, fixé par son commanditaire et réaffirmé dans le titre de l'œuvre, d'une destruction des arguments des philosophes, al-Miklātī a le projet plus global de défendre le credo aš'arite contre toutes les menaces, y compris celles des autres *mutakallimūn* et même lorsqu'elles émanent de son propre camp, sous la forme notamment d'arguments fallacieux ou d'objections faibles. Après avoir établi l'unicité de Dieu, al-Miklātī se tourne comme al-Ġazālī vers la question des attributs divins mais, avant de procéder à l'établissement des attributs –qui correspond à la question VI du *TF*, consacre un chapitre à la connaissance des qualificatifs des attributs, comme c'est le cas dans l'*Iršād* d'al-Ġuwaynī et dans la *Nihāya al-Iqdām*⁵³ d'al-Šahrastānī qui sont les deux sources d'al-Miklātī pour ce chapitre. Le chapitre suivant traite –de manière plus concise que le *TF* qui consacre à ce point les discussions XI à XIII– la question de la connaissance qu'a Dieu de Lui-même et des autres existants. Alors que, dans le *TF*, cette question est séparée de celle des attributs par plusieurs chapitres, elle lui fait suite dans la *Quintessence* de sorte que son enjeu est intégré à celui plus général de la compatibilité entre l'unité et l'éternité des attributs divins et la multiplicité et l'adventicité des existants auxquels ils se lient, comme en témoigne la discussion suivante qui porte sur l'éternité de la volonté et de la connaissance de Dieu.

⁵² *Al-Iršād*, pp.39-44. Le chapitre de l'*Iršād* compte, entre autres sections, la preuve de l'éternité de Dieu, Son auto-subsistance, Sa différence absolue avec les adventices, *etc.*

⁵³ Al-Šahrastānī, *Kitāb Nihāya al-Iqdām fī 'Ilm al-Kalām*, éd. A. Ġiyyūm, Maktaba al-Ṭaqāfa al-Dīniya, Le Caire, 2009. Nous désignerons l'ouvrage dans ce qui suit par *Nihāya*.

Les chapitres restants de la *Quintessence* n'ont pas d'équivalents dans le *TF* et al-Miklātī ne recourt pas dans ce qui suit aux arguments des deux *Incohérences*, privilégiant désormais ses deux autres sources majeures l'*Iršād* et la *Nihāya* auxquelles on peut ajouter, pour le chapitre sur l'appréciation du bon et du mauvais et la section sur l'abrogation, le *Mutaṣfā* d'al-Ġazālī. On peut noter toutefois deux exceptions : la critique de la conception des philosophes de la causalité dans le cadre de la discussion sur les miracles reprend les développements de la question XVII du *TF*, et on trouve dans la section sur le retour un passage de la quatrième question de la partie physique du *TT*. Cette diminution de l'influence textuelle d'al-Ġazālī n'implique pas que le dialogue avec les philosophes soit interrompu au profit de la seule discussion des thèses adverses des *mutakallimūn*. Al-Miklātī s'attache, même lorsque le sujet n'est pas directement débattu chez les philosophes, à rappeler les implications de leurs fondements sur la question. Sa source est alors principalement al-Šahrastānī. Quant à l'organisation du reste de l'œuvre, nous constatons dans la succession des chapitres une même restructuration de la part d'al-Miklātī qui ne suit strictement ni l'ordre de l'*Iršād* ni celui de la *Nihāya*. Dans la suite de l'examen des attributs divins, il consacre un chapitre à la parole divine. Celui-ci est suivi par un chapitre sur le caractère voulu des créatures qui correspond dans la *Nihāya* à la troisième sous-partie du chapitre antérieur consacré à la volonté. En le séparant de l'examen de la volonté, al-Miklātī le détache de la question des attributs de Dieu pour en faire le lieu du questionnement sur la providence divine et la nature du mal. Suit alors logiquement le chapitre sur l'appréciation du bon et du mauvais. Les trois chapitres suivants portant sur la bonne direction et l'égarement, l'établissement des prophéties, ainsi que l'établissement de la nature prophétique du prophète Muḥammad semblent suivre l'ordre de la *Nihāya*. Enfin, les cinq derniers chapitres reprennent partiellement et en les réorganisant des chapitres et sections de l'*Iršād*. Il inverse ainsi par exemple l'ordre des chapitres sur le *rizq* et sur les *āğāl*. Plus étonnamment peut-être, il intègre une section sur la résurrection au sein du chapitre consacré aux règles de l'au-delà connues par la tradition, alors que l'*Iršād* traite de la résurrection dans un chapitre séparé et antérieur.⁵⁴ Dans ce chapitre, al-Miklātī commence par présenter le châtimeut de la tombe, il parle ensuite de la résurrection, avant une dernière section portant sur le Bassin, l'intercession, le Pont et la Balance. Il nous semble qu'il suit là l'ordre chronologique des événements

⁵⁴ L'éditeur considère cet ordre de la *Quintessence* comme erroné et extrait la section pour en faire un chapitre à part. Nous pensons au contraire que cela fait partie du même effort de réorganisation des parties que l'on a vu à l'œuvre pour toute la structure de la *Quintessence*.

dont la tradition atteste qu'ils adviendront aux hommes après la mort. Si la possibilité de la résurrection est établie rationnellement, c'est bien la tradition qui atteste de son advenue.

La *Quintessence* aborde ainsi les grandes thématiques des traités d'*uṣūl al-dīn*. Dans son orientation antiphilosophique, il reprend beaucoup des questions du *TF* auxquelles il adjoint toutefois un ensemble de chapitres qu'il trouve dans l'*Iršād* et la *Nihāya*. Comme nous l'avons vu, la structure de l'œuvre est le fruit d'une combinaison d'une partie des chapitres composant ces trois œuvres ainsi que d'un réagencement selon un ordre qui lui est propre. Ce que nous avons observé au niveau de la structure va se retrouver au niveau du contenu : al-Miklātī opère au sein des chapitres un même travail d'assemblage et de réorganisation des arguments qu'il trouve chez ses prédécesseurs. Cette méthode comme nous allons le voir est à l'œuvre dans toute la *Quintessence*. Si elle peut paraître peu propice à une production originale, nous verrons qu'elle permet au contraire un certain degré de liberté eu égard aux autorités dont al-Miklātī s'emparera volontiers. Nous allons à présent tenter de déterminer quel théologien il est, en nous focalisant dans un premier temps sur le rapport qu'il entretient aux autres théologiens.

2) Quel *mutakallim* ?

a. Un aṣ'arite dans la tradition de ses prédécesseurs

L'enjeu de la *Quintessence*, nous l'avons dit, est, par la réfutation des positions adverses, d'établir la doctrine des *ahl al-Haqq*. Les références d'où al-Miklātī puise la grande majorité de ses arguments et contre-arguments figurent parmi les grands noms de l'aṣ'arisme : al-Ġuwaynī, al-Ġazālī⁵⁵, al-Šahrastānī. Nous reviendrons plus longuement sur son rapport à al-Ġazālī lorsque nous aborderons ses liens avec les philosophes et plus particulièrement avec l'auteur du *TT*. Son aṣ'arisme est sans ambiguïté. Il admet les grandes lignes du *credo* aṣ'arite : les attributs divins de la vie, de la connaissance, du pouvoir et de la volonté sont selon lui établis en Dieu et éternels⁵⁶ ; contre la doctrine mu'tazilite de la création du Coran, il affirme que la parole divine est éternelle et subsiste

⁵⁵ La figure protéiforme d'al-Ġazālī ne saurait certes se laisser réduire à celle d'un simple théologien aṣ'arite mais cette désignation n'est pas totalement inadéquate lorsque l'on pense plus particulièrement à l'auteur du *TF*.

⁵⁶ *Quintessence*, pp.309-326 et pp.341-353.

en Lui⁵⁷ ; il nie ensuite que l'intellect puisse déterminer le caractère bon ou mauvais d'un acte et soutient que Dieu n'est tenu à aucune récompense ni aucun châtement⁵⁸ ; enfin il considère que le pêcheur est croyant⁵⁹. Il rejette en outre les *aḥwāl*, jugeant la notion inintelligible⁶⁰. Sa physique est atomiste, et s'il ne la développe pas ici, il affirme explicitement sa croyance dans l'atome⁶¹. Dans les chapitres où il discute les positions des sectes adverses, al-Miklātī procède généralement en intercalant des arguments qu'il trouve dans l'*Iršād* et d'autres qu'il tire de la *Nihāya al-Iqdām*. Le recours à l'une ou l'autre de ces œuvres répond selon le contexte à différents impératifs. Il peut s'agir de consolider une preuve de l'*Iršād* en ajoutant un argument à partir de la *Nihāya*. Ainsi par exemple, pages 399-400 de la *Quintessence*, al-Miklātī rapporte une preuve des mu'tazilites visant à montrer que Dieu veut tout ce qu'Il ordonne, qu'il trouve dans l'*Iršād*⁶². Il renforce alors cet argument en y adjoignant un autre, tiré cette fois de la *Nihāya*⁶³. Il procède de la même manière pour la réfutation de ce double argument mu'tazilite faisant précéder la réponse d'al-Ġuwaynī de celle d'al-Šahrastānī. En effet, le premier s'appuie sur le cas d'un homme qui, accusé de maltraiter ses serviteurs et invoquant en sa défense leur désobéissance, leur donne un ordre mais ne veut pas qu'ils obéissent car leur obéissance serait la preuve de sa mauvaise foi. Al-Šahrastānī invoque quant à lui l'exemple du prophète qui, voulant obtenir d'un homme dix actes vertueux, lui donne l'ordre de s'appliquer à vingt. Cet exemple vient ainsi renforcer le pouvoir argumentatif du cas présenté par al-Ġuwaynī.

On trouve dans le chapitre sur la parole divine un exemple d'une imbrication plus poussée et plus subtile des deux sources. Al-Miklātī reprend une partie de l'argumentation de l'*Iršād* en faveur de la doctrine de l'établissement d'une parole subsistant dans l'âme mais reconstruit l'argument sous la forme d'une analogie avec le raisonnement démonstratif qui lui est inspirée de la *Nihāya*⁶⁴. Voici l'argument tel qu'il apparaît dans l'*Iršād* :

« La preuve de l'établissement de la parole subsistant dans l'âme est que lorsqu'un être rationnel donne un ordre à son serviteur, il trouve nécessairement en son âme l'exigence de son obéissance. <...> S'ils <les mu'tazilites> prétendent que ce que

⁵⁷ *Quintessence*, pp.355-384.

⁵⁸ *Quintessence*, pp.409-438.

⁵⁹ *Quintessence*, pp.511-514.

⁶⁰ *Quintessence*, pp.325-326.

⁶¹ *Quintessence*, p.210.

⁶² *Al-Iršād*, pp.234-244.

⁶³ *Nihāya*, p.242.

⁶⁴ Cf. *Nihāya*, p.311.

nous avons évoqué au sujet de l'ordre n'est que la volonté de celui qui ordonne que le destinataire de l'ordre obtempère à celui-ci, cela est faux car celui qui ordonne peut donner un ordre auquel il ne veut pas que son interlocuteur obtempère, même s'il trouve dans les pensées de <son> âme l'exigence à l'égard de <l'interlocuteur> qui est ce que signifie l'expression. »⁶⁵

Il s'agit de montrer avec le cas de l'ordre que la parole ne saurait être réduite à des sons et des lettres comme le pensent les mu'tazilites car il y a en plus dans l'âme l'exigence de l'obéissance, et que celle-ci est autre que la volonté d'être obéi. Nous reproduisons ci-dessous la version de la *Quintessence* du raisonnement qui reprend la preuve, l'objection et la réponse à l'objection, en mettant en italique les passages tirés de l'*Iršād* :

« La preuve de ce que les partisans du Vrai soutinrent concernant l'établissement d'une parole subsistant dans l'âme est de dire <que>, lorsqu'un être rationnel vise à démontrer une question déterminée, il trouve nécessairement en lui-même l'ordre des prémisses, leur caractérisation comme universelle ou particulière ainsi que la fausseté d'une <branche de la> division et la validité de l'autre. *De la même façon, lorsque celui qui ordonne donne un ordre à son serviteur, il trouve nécessairement en lui-même la demande d'obéissance.*

On <nous> dira : 'Ce que trouve en lui-même l'être rationnel lorsqu'il vise à composer la preuve c'est seulement l'examen spéculatif, et cela nous ne le nions pas. *De même, ce que trouve en lui-même celui qui ordonne comme exigence c'est seulement la volonté que le destinataire de l'ordre obtempère à celui-ci.*' Nous répondrons <que> l'examen spéculatif n'est rien d'autre que le fait de rendre présent à l'esprit les deux prémisses et pour l'âme de désirer inférer la connaissance établie à partir des deux prémisses. Mais lorsque l'être rationnel vise à démontrer une question déterminée, il trouve en lui-même quelque chose de plus que la présentification à l'esprit des deux prémisses, à savoir l'information de leur caractérisation comme universelle ou particulière, valide ou fausse. *En outre, votre propos selon lequel 'ce que celui qui ordonne trouve en lui-même est seulement la volonté que le destinataire de l'ordre obtempère à celui-ci' est faux. En effet, celui qui ordonne peut donner un ordre auquel il ne veut pas que son interlocuteur obtempère, comme cela va apparaître si Dieu Très-Haut le souhaite.* »⁶⁶

Le raisonnement intellectuel nous offre non seulement un autre exemple de discours intérieur mais il fait voir, mieux sans doute que dans le cas de l'ordre, qu'il y a, outre l'examen spéculatif lui-même –entendu comme le fait de rendre présentes à l'esprit les deux prémisses et de désirer l'inférence de la conclusion-, la caractérisation des prémisses comme universelle ou particulière, valide ou fausse, comme il y a, outre la volonté de se faire obéir, une exigence intérieure à l'âme, propre à l'ordre en tant que tel.

Les exemples ne manquent pas d'un tel usage complémentaire des deux sources. C'est ainsi que la *Nihāyā* vient souvent compléter la présentation de l'*Iršād* des positions des autres sectes en fournissant à al-Miklātī –surtout pour les questions sur lesquelles le

⁶⁵ *Al-Iršād*, p.105.

⁶⁶ *Quintessence*, pp.359-360.

TF est silencieux- un exposé des doctrines des philosophes⁶⁷, ou en apportant des précisions sur certains théologiens en particulier⁶⁸. Mais il arrive également que la combinaison des différentes sources se fasse sur le mode de la confrontation : les arguments développés dans l'une d'elles pourront ainsi devenir des objections soulevées à l'encontre d'arguments présentés dans une autre. C'est ce que l'on observe notamment dans le chapitre établissant les attributs. Bien qu'al-Miklātī, comme l'auteur de l'*Iršād*, défende l'établissement des attributs en Dieu, il s'attache à critiquer deux preuves, qu'il considère fallacieuses, en faveur de cette doctrine. Or ce sont précisément celles par lesquelles al-Ġuwaynī cherchent à démontrer sa thèse. Elles reposent toutes deux sur une analogie entre le visible et l'invisible. Une telle analogie pour être valide doit remplir certaines conditions qu'al-Ġuwaynī rappelle plus tôt dans l'*Iršād*⁶⁹ : il faut pouvoir faire valoir soit l'existence d'une cause commune, soit d'une condition commune, soit s'appuyer sur la réalité de la chose qui en tant que telle ne saurait changer entre le visible et l'invisible, soit enfin sur une preuve. Le premier argument d'al-Ġuwaynī établissant en Dieu une connaissance⁷⁰ est ainsi justifié par l'existence d'une cause commune –le fait que le connaissant soit connaissant est causé par la connaissance- et le deuxième⁷¹ par la réalité du connaissant qui est –dans le visible comme dans l'invisible- celui qui possède une connaissance. Al-Miklātī rejette chacun de ces arguments en rétorquant que le fait d'être connaissant se dit du visible et de l'invisible de façon ambiguë et équivoque et non de façon univoque, de sorte que l'analogie n'est pas valable⁷². Cette objection lui est inspirée par un argument qu'il trouve dans la *Nihāya* montrant que la différence entre la connaissance divine et humaine interdit l'analogie entre le visible et l'invisible⁷³. Al-Miklātī ne se contente donc pas de réfuter les positions adverses et de répondre aux objections adressées contre la doctrine des partisans du Vrai, il critique également au sein de l'aś'arisme les conceptions erronées et surtout rejette les preuves faibles ou fallacieuses afin que le dogme ne repose plus sur des bases fragiles ou bancales. Al-Bāqillānī est ainsi à deux reprises la cible des critiques d'al-Miklātī. Lorsque

⁶⁷ C'est le cas pour le chapitre de la *Quintessence* sur la parole divine p.355 et pp.358-359, mais aussi pour celui sur le caractère voulu des créatures, pp.393-396.

⁶⁸ Cf. notamment *Quintessence*, p.258 sur Dāwud al-Ġawāribī, p.349 sur Hišām ibn al-Ḥakam, et p.358 sur Abū Ishāq al-Isfārāyīnī.

⁶⁹ *Al-Iršād*, pp.83-84.

⁷⁰ *Al-Iršād*, p.83 et pp.88-89.

⁷¹ *Al-Iršād*, p.84.

⁷² *Quintessence*, p.320.

⁷³ Cf. *Nihāya*, p.180. On trouve également une dénonciation de l'équivocité de la connaissance dans le *TT* XIII, p.462.

dans le chapitre sur l'adventicité du monde, il veut prouver l'impossibilité d'une série infinie d'adventices, al-Miklātī commence par rapporter trois preuves avancées par « le *Qādī* et un groupe de théologiens » qu'il rejette une à une comme invalides⁷⁴, avant de présenter sa propre preuve à partir de l'infini qu'il tire de la *Nihāya*⁷⁵. Dans le chapitre sur l'unicité divine⁷⁶, al-Miklātī écrit qu'al-Bāqillānī considère la question de l'impossibilité d'un éternel impuissant comme étant de l'ordre de ce qui n'est établi que par la tradition, ce qu'il refuse affirmant au contraire qu'elle se résout par l'intellect seul et avançant dans ce sens un argument qu'il reprend à al-Ġuwaynī dans l'*Iršād*⁷⁷. Al-Ġazālī subit aussi parfois le même sort, soit que l'argument qu'il oppose aux philosophes ne soit pas satisfaisant, soit que sa présentation de leurs positions soit discutable. C'est alors généralement Averroès, comme nous allons le voir, qui fournit à al-Miklātī la matière de sa critique.

Si donc al-Miklātī reprend en grande partie des arguments déjà existants, son attitude n'est nullement passive, comme le laissait déjà voir le travail de réorganisation que nous présentions plus haut. Il choisit les arguments les plus pertinents, critique ceux qu'il juge faibles ou faux, et leur substituent d'autres, plus solides. Ainsi, son recours important à certaines sources antérieures n'est en aucun cas synonyme de déférence à l'égard de ces autorités. Si une preuve est reprise, c'est pour sa puissance argumentative, et non pour l'autorité de son auteur. C'est sans doute là qu'il faut voir la véritable raison de l'absence de références aux noms des auteurs cités. Al-Miklātī nomme al-Ġuwaynī trois fois dans la *Quintessence* : les deux premières fois, son nom est associé à une doctrine qu'il soutient par opposition à d'autres – d'une part, la thèse qu'il y a quelque chose qui est le plus propre pour Dieu mais qu'il n'est pas possible de le percevoir⁷⁸, d'autre part, celle selon laquelle l'ouïe et la vue sont deux attributs en Dieu qui s'ajoutent à l'attribut de la connaissance⁷⁹ ; la troisième fois, c'est pour se placer sous son autorité ainsi que celle d'autres maîtres du *kalām* ayant nié les *aḥwāl*⁸⁰. A chaque fois, c'est al-Ġuwaynī en propre qui est désigné, comme maître aṣ'arite, et il faut sans doute

⁷⁴ *Quintessence*, pp.161-164.

⁷⁵ *Nihāya*, p.21.

⁷⁶ *Quintessence*, p.288.

⁷⁷ *Al-Iršād*, pp.58-59.

⁷⁸ *Quintessence*, p.270.

⁷⁹ *Quintessence*, p.303. Al-Miklātī, parce qu'il ne soutient pas cette dernière thèse, a besoin de l'identifier en propre à al-Ġuwaynī en la distinguant de la thèse alternative qu'il attribue nommément à al-Ġazālī. Voir plus bas, pp.27-30.

⁸⁰ *Quintessence*, p.326.

comprendre que toutes les autres fois où al-Miklātī reprend les propos de l’auteur de l’*Iršād* sans le nommer, ce n’est pas le cas. En effet, ce à quoi al-Miklātī a affaire avec l’*Iršād*, la *Nihāya*, le *TF* ou autre, c’est à un ensemble d’arguments, d’objections et de contre-objections à la disposition du théologien qu’il est pour défendre la vérité. Cela sera manifeste dans l’usage qu’il fait du *TT* d’Averroès, mais ce l’est plus encore peut-être dans son rapport à certains arguments des mu‘tazilites comme nous allons le voir à présent.

b. Un usage libre des arguments

D’un point de vue doctrinal, l’aś‘arisme d’al-Miklātī est donc, dans ses grandes lignes, classique, le plus souvent dans la continuité des positions d’al-Ġuwaynī. Il y a toutefois deux exceptions notables que nous nous proposons d’examiner de plus près. Dans la section visant à établir que Dieu est entendant et voyant, al-Miklātī expose les différentes positions des musulmans sur la question en reprenant la présentation qu’en fait al-Ġuwaynī dans l’*Iršād*⁸¹ :

« Sachez –que Dieu vous accorde Son concours- que les musulmans divergèrent sur l’établissement du fait que le Créateur Très-Haut est entendant et voyant. Les premiers mu‘tazilites de Baṣra eurent pour doctrine que le Créateur Très-Haut était réellement entendant et voyant tout comme Il est réellement connaissant. Ils prétendirent ensuite qu’Il était entendant et voyant par lui-même tout comme Il est connaissant par lui-même. Abū al-Qāsim al-Ka‘bī et ceux parmi les Baḡdadiens qui le suivirent eurent pour doctrine que le fait qu’Il soit entendant et voyant signifiait qu’Il connaissait les <choses> audibles et visibles, et un groupe de disciples d’al-Naġġār s’accordèrent avec eux sur ce point. Al-Ġubbā’ī et son fils eurent pour doctrine que le fait qu’Il soit entendant et voyant signifiait qu’Il était un vivant sans défauts. »⁸²

Après avoir distingué entre les différentes doctrines des mu‘tazilites, al-Miklātī présente l’opinion d’al-Aś‘arī. Ce dernier, nous dit-il, a hésité entre deux positions affirmant tantôt que le fait pour Dieu d’être entendant et voyant correspond à deux attributs qui viennent s’ajouter au fait qu’Il est connaissant, tantôt que cela revient au fait qu’Il est connaissant et ne s’y ajoute pas. C’est tout autre chose que nous lisons –et qu’il lisait également- dans la *Nihāya* où est attribuée à al-Aś‘arī la première doctrine : « Abū al-Ḥasan al-Aś‘arī – que Dieu le bénisse- eut pour doctrine que le Très-Haut est entendant par une ouïe, voyant par une vue, et que ce sont deux attributs subsistant dans Son essence, qui s’ajoutent au

⁸¹ *Al-Iršād*, p.72.

⁸² *Quintessence*, p.301.

fait qu'Il est connaissant »⁸³. Dans la *Quintessence*, al-Miklātī affirme que les deux positions entre lesquelles oscilla al-Aš'arī ont été chacune adoptées par une partie des aš'arites : al-Bāqillānī et al-Ġuwaynī ont ainsi suivi la première position, tandis qu'al-Ġazālī et un groupe de théologiens ont soutenu la deuxième. C'est à cette dernière qu'al-Miklātī se rallie. Outre la divergence quant à la détermination de l'opinion d'al-Aš'arī qui, en réalité, n'est pas chose rare, c'est l'attribution de la deuxième doctrine à al-Ġazālī qui paraît problématique. En effet, al-Ġazālī ne semble pas professer une telle doctrine. Dans l'*Iqtisād fī al-I'tiqād*⁸⁴ du moins, il s'oppose vigoureusement à l'assimilation des attributs de la vue et de l'ouïe à celui de la connaissance. Il y affirme qu'on ne doit détourner les termes du Coran de leur sens premier que lorsqu'ils impliquent une impossibilité or « il n'y a pas d'impossibilité à ce que Dieu soit voyant et entendant, et plus encore il est nécessaire qu'Il le soit »⁸⁵. Il s'attache donc à rejeter les arguments des mu'tazilites et des philosophes contre l'attribution de la vue et de l'ouïe à Dieu.

Si on laisse de côté la question de savoir ce qui autorise al-Miklātī à attribuer cette position à al-Ġazālī, on peut se demander ce qui la distingue de la doctrine d'al-Ka'bī et de ceux des Baġdadiens et Naġġārītes qui le suivirent. En effet, dans les deux cas le fait d'être entendant et voyant est rapporté au fait d'être connaissant et c'est dans des termes proches qu'al-Miklātī explicite la doctrine d'al-Ka'bī –« le fait qu'Il soit entendant et voyant signifie qu'Il connaît les <choses> audibles et visibles »⁸⁶– et la sienne –« le fait que le vivant soit entendant et voyant signifie seulement qu'il connaît les objets de connaissance selon ce qu'ils sont (*'alā haqā'iqihā*) »⁸⁷. Al-Šahrastānī nous offre peut-être la clé de la distinction entre ces deux conceptions proches. Tout en attribuant à al-Aš'arī la doctrine de la distinction entre les attributs de l'ouïe et de la vue et celui de la connaissance divine, il écrit qu'al-Aš'arī présentait deux positions concernant les perceptions : « Al-Aš'arī dit <que> les perceptions (*al-idrākāt*) sont, selon les dires <de certains>, de l'ordre des connaissances (*al-'ulūm*), et selon les dires <d'autres>, un autre genre »⁸⁸. Or pour ceux qui professent que les perceptions sont de l'ordre des connaissances, la seule différence entre les deux est une différence de particularité et de généralité. Ainsi la connaissance se lie-t-elle au non-existant tandis que la perception ne

⁸³ *Nihāya*, p.330.

⁸⁴ Al-Ġazālī, *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, éd. 'A. M. al-Ḥalīlī, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 2004.

⁸⁵ *Al-Iqtisād fī al-I'tiqād*, pp.65-66.

⁸⁶ *Quintessence*, p.301.

⁸⁷ *Quintessence*, p.302.

⁸⁸ *Nihāya*, p.334.

se lie pas à lui. Al-Šahrastānī précise alors que cette position, malgré les ressemblances, n'est en aucune façon celle d'al-Ka'bī.

« N'allez pas croire que cette opinion est la doctrine d'al-Ka'bī. En effet, celui-ci n'a pas établi pour la perception le moindre *ma'nā* tandis qu'al-Aš'arī établit pour elle un *ma'nā* et dit <qu>elle appartient au genre des connaissances, de sorte que d'après ce propos le Seigneur Très-Haut est entendant et voyant en vertu de deux perceptions qui sont deux connaissances particulières après le fait qu'Il est connaissant, qui est le sens de la maîtrise et de la minutie. »⁸⁹

Al-Šahrastānī nous explique que la différence tient à ce que la perception ne correspond chez al-Ka'bī à aucun *ma'nā* alors que, pour al-Aš'arī, il y a bien un *ma'nā* correspondant à chacun de ces deux attributs divins. Pourtant, en attribuant ainsi un *ma'nā* à chacune de ces perceptions et en faisant de la connaissance un genre dont l'ouïe et la vue sembleraient dès lors devoir être les espèces, al-Šahrastānī conçoit en réalité ces deux attributs comme distincts de la connaissance, et comme s'ajoutant à elle, ce que paraît impliquer en effet l'expression finale « *warā' kawnihi 'āliman* ». Il rapporte en d'autres mots cette doctrine à celle d'une distinction entre le fait d'être entendant et voyant et le fait d'être connaissant. Sans nous prononcer sur la position qui était celle d'al-Aš'arī, il est en tout cas clair que ce n'est pas là ce que soutient al-Miklātī. Il affirme explicitement que la séparation entre perception et connaissance n'est pas une séparation du genre et de l'espèce mais du général et du particulier.⁹⁰ Si al-Miklātī en tant qu'aš'arite croit en l'établissement d'une connaissance en Dieu en vertu de laquelle Il est dit connaissant –ce qu'al-Ka'bī n'admet pas-, son identification de l'ouïe et de la vue en Dieu à Sa connaissance semble bien avoir le sens fort qu'il a pour al-Ka'bī. On comprend dès lors qu'il ait voulu inscrire sa doctrine sous le patronage d'al-Aš'arī et d'al-Ġazālī, afin d'éviter d'être assimilé aux mu'tazilites auxquels il emprunte sur ce point la doctrine et les arguments. En effet, il reprend, pour justifier sa position et réfuter celle qu'il attribue à al-Ġuwaynī, les arguments qu'al-Šahrastānī rapporte au nom d'al-Ka'bī et des mu'tazilites l'ayant suivi. C'est ainsi par exemple que, contre l'idée que la vie est à elle seule condition suffisante de l'ouïe et de la vue, il invoque une autre condition : la médiation du diaphane –actualisé par la lumière dans le cas de la vue- entre ce qui perçoit et ce qui est perçu. Cet argument qu'il trouve dans la *Nihāya*⁹¹ y est opposé par les mu'tazilites aux aš'arites. C'est sans nul doute l'influence de ces arguments qui fit adopter à al-Miklātī cette position. Il n'est pas exclu toutefois qu'il ait également été influencé par les philosophes. En effet, la position

⁸⁹ *Nihāya*, p.335.

⁹⁰ Cf. *Quintessence*, p.303.

⁹¹ *Nihāya*, p.334.

défendue par Averroès dans le *Kašf* consiste précisément à rapprocher la vue et l'ouïe dans le cas de Dieu de Sa connaissance :

« Quant aux attributs de l'ouïe et de la vue, la loi religieuse les a établis en Dieu Glorifié et Très-Haut du fait que l'ouïe et la vue <perçoivent> en propre les entités (*ma'ānin*) perceptibles dans les existants que l'intellect ne perçoit pas. Or comme c'est une condition du producteur de percevoir tout ce qui est dans le produit, il est nécessaire qu'Il possède ces deux perceptions : il est donc nécessaire qu'Il *connaisse* (*'āliman*) les perceptions de la vue et *connaisse* les perceptions de l'ouïe, puisque ce sont Ses productions. »⁹²

En outre, Averroès explique, dans le *TT* XII, que si Dieu S'est décrit comme entendant et voyant c'est afin d'avertir les hommes « qu'aucune espèce de connaissances ni de savoir ne Lui échappe »⁹³. Comme pour al-Miklātī, il ne s'agit pas de refuser à Dieu les noms de *samī' baṣīr* —nombreux sont les versets du Coran qui en attestent—, mais de nier que cela renvoie à autre chose qu'à Son être connaissant.

L'autre point pour lequel al-Miklātī prend de la distance par rapport à la doctrine attendue concerne la question de la parole divine. Il rejette sans ambiguïté la conception mu'tazilite de la parole comme n'étant rien d'autre que des sons entrecoupés et des lettres ordonnées, qui s'accompagne de la négation de l'existence d'une parole intérieure et qui a pour conséquence la doctrine de l'adventicité de la parole divine. Il prône au contraire l'éternité de la parole divine, qui subsiste en Dieu. C'est seulement dans la dernière section du chapitre qu'al-Miklātī s'oppose à la conception qu'il présente lui-même comme majoritaire parmi les aš'arites. Il est alors question de l'unité ou de la multiplicité de la parole divine. Il présente ainsi les positions des tenants d'une parole divine éternelle :

« C'est là un point sur lequel divergent les théologiens qui considèrent que la parole du Créateur Très-Haut est éternelle *apa*. La plupart d'entre eux soutient que la parole du Très-Haut et Vénéré est unique. Ces derniers se divisent ensuite en deux : certains disent que Sa parole est unique et qu'elle est malgré cela ordre, interdiction et information ; d'autres disent qu'elle est unique et qu'elle revient en réalité à l'information. Mais d'autres soutiennent qu'il y a autant de paroles du Très-Haut et Vénéré qu'il y a d'espèces de parole, et c'est <la position> que nous choisissons. »⁹⁴

Cette présentation que nous livre al-Miklātī détone avec ce que l'on lit dans ses sources. Al-Ġuwaynī⁹⁵ ne s'étend pas sur la question et se contente d'affirmer que la parole de

⁹² Averroès, *Al-Kašf 'an manāhiġ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*, éd. M. 'A. al-Ġābirī, Markaz Dirāsāt al-Waḥda al-'Arabiyya, Beyrouth, 2007, §115, p.133. Nous soulignons. Dorénavant *Al-Kašf*.

⁹³ *TT* XII, p.454.

⁹⁴ *Quintessence*, pp.384-385.

⁹⁵ Cf. *Al-Irṣād*, pp.136-137.

Dieu est une et qu'elle se lie à tous ses objets, de même que pour tous les attributs. Cette unité n'est pas de ce qui s'établit rationnellement et il suffit de souligner qu'il y a un consensus sur la négation d'une deuxième parole éternelle. Précisons d'emblée qu'al-Miklātī ne soutient nullement l'existence d'une parole éternelle au côté de la parole éternelle divine, mais affirme que la parole divine en tant que genre n'existe réellement que par ses espèces qui sont multiples. Al-Šāhrastānī⁹⁶, quant à lui, présente la doctrine des aš'arites comme étant celle d'une parole divine unique qui est –malgré son unité– ordre, interdiction, information, requête, promesse et menace. L'unité de la parole est entendue et justifiée de la même façon que l'unité des autres attributs divins, et si place est faite pour la conception d'une certaine multiplicité, elle ne doit pas être comprise comme réelle et ne compromet aucunement l'unité de Sa parole éternelle. Al-Miklātī nous livre une autre présentation : il distingue au sein de ceux qui défendent l'idée d'une parole divine éternelle –ce qui exclut donc les mu'tazilites– trois positions. Certains –et c'est en réalité la majorité d'entre eux– soutiennent que la parole divine est une. Ceux-là se subdivisent en deux groupes : ceux pour qui la parole divine est une et, malgré cela, ordre, interdiction et information et ceux pour qui elle est une et se réduit en réalité à l'information. D'autres, et c'est le troisième groupe, ont pour doctrine que la parole de Dieu est multiple et plus précisément que la parole divine se divise en autant de paroles qu'il y a d'espèces de parole. Cette dernière position est celle d'al-Miklātī. Notons qu'elle n'est pas présentée comme une subdivision de la doctrine de l'unité de la parole divine au sens où la parole serait une et en même temps multiple comme le soutient le premier groupe distingué par al-Miklātī, mais bien comme une position alternative assumant la multiplicité de la parole divine. La suite de son argumentation va nous éclairer sur le sens de cette doctrine. Pour démontrer la validité de sa position, il avance la preuve suivante :

« Si on nous dit : 'Quelle preuve avez-vous de cela ?', nous répondrons en disant <que> la preuve en est qu'il a été établi que le Créateur Très-Haut et Vénéré parle et qu'il a été établi qu'il ordonne, interdit, informe, promet et menace. La parole est en réalité un genre dont ce sont là les espèces, et ces espèces sont des réalités différentes et des propriétés distinctes. Or il est impossible qu'un existant en acte englobe des réalités différentes et des espèces distinctes, et la parole est en réalité un genre qui se divise en ces espèces. Le genre n'a pas d'existence en acte mais est seulement un existant en puissance, ce qui existe en acte ce sont les espèces du genre, et non le genre. Tout comme est connue l'impossibilité qu'existe un animal un en acte qui soit <à la fois> homme, lion et cheval, nous connaissons aussi l'impossibilité qu'existe une parole une en acte qui soit <à la fois> ordre, interdiction et information. Défendre cela c'est dénier la nécessité et se maintenir dans l'ignorance. L'espèce ultime (*al-naw' al-aḥīr*) a en réalité des différences constitutives (*fuṣūl muqawwima*), et l'agent

⁹⁶ *Nihāya*, p.276.

fait exister à partir d'elle des individus ayant ses différences constituantes en acte, mais elle n'a pas de différence qui la divise (*faṣl munqasim*). Le genre intermédiaire (*al-ḡins al-mutawaṣṣiṭ*) a une différence constituante, mais il est impossible que le genre existe en acte à moins de se spécifier, il n'existe qu'en puissance. Ainsi le propos de celui qui dit que la parole est un genre, que, malgré cela, elle existe en acte avec toutes les espèces et différences qui la divisent, et qu'elle est, malgré cela, une essence une, est un propos sophistique qui signale le peu d'exercice de son auteur aux intelligibles, et <sa tendance à> s'en remettre aux termes et expressions. »⁹⁷

La preuve d'al-Miklātī repose sur la distinction entre genre et espèces. La parole est en effet un genre qui se divise en ses différentes espèces : l'ordre, l'interdiction, l'information, la promesse, la menace. Parce que ce sont là des réalités distinctes et irréductibles, la parole ne peut exister en acte comme une et contenant ces réalités différentes. La parole en tant que genre n'existe qu'en puissance, et ce qui existe en acte ce sont ces espèces distinctes. Cette idée d'une différence réelle entre les sortes de parole qui doit se comprendre en termes d'espèces divisant le genre, al-Miklātī la trouve exposée dans la *Nihāya*⁹⁸. Elle est attribuée par al-Šahrastānī aux mu'tazilites qui critiquent par là la conception aš'arite. Al-Šahrastānī, dans ce chapitre XIII de sa *Nihāya*, rapporte les arguments des mu'tazilites dénonçant l'incohérence de la position des aš'arites : la multiplicité des sortes de parole –que les aš'arites eux-mêmes admettent- est réelle et fait par conséquent nécessairement éclater l'unité de la parole divine telle qu'ils la conçoivent. Al-Miklātī tire donc les conséquences de la critique mu'tazilite et plutôt que de chercher à répondre à leurs objections adopte la conception qui en découle : la parole divine est multiple. Pour consolider sa doctrine, il s'attache ensuite à rejeter les réponses successives des aš'arites aux objections des mu'tazilites.

Contre l'implication de multiplicité, les aš'arites avancent la distinction entre *aqsām* et *awṣāf*. Ils refusent de voir dans l'ordre, l'interdiction et l'information, des divisions (« *aqsām* ») de la parole et considèrent qu'il s'agit de caractéristiques (« *awṣāf* ») de la parole qui ne sont pas incompatibles avec son unité, de même que les caractéristiques propres de la substance comme le fait qu'elle soit située ou le substrat des accidents, ne compromettent pas son unité. Plus encore, ils invoquent la distinction entre le visible et l'invisible : ce qui est *aqsām* dans le visible est dans l'invisible *awṣāf*. Voici ce que rétorque al-Miklātī en s'inspirant des objections mu'tazilites rapportées par al-Šahrastānī dans sa *Nihāya*⁹⁹ :

⁹⁷ *Quintessence*, pp.385-386.

⁹⁸ *Nihāya*, pp.277-278.

⁹⁹ *Nihāya*, p.282.

« Ceci que vous avez mentionné est un entêtement dans le déni de la nécessité. Nous ne nions pas l'établissement de caractéristiques essentielles dans une essence une, comme l'être-situé ou la réception des accidents, nous nions seulement l'établissement de réalités différentes et de caractéristiques distinctes dans une essence une. Or on sait de façon nécessaire que l'ordre et l'interdiction diffèrent par la définition et la réalité, de sorte que les établir dans une essence une est impossible. Et lorsque vous dites que l'ordre, l'interdiction et l'information sont des divisions dans le visible et des caractéristiques dans l'invisible, c'est là un propos sophistique et pernicieux car les réalités et les intelligibles ne changent pas entre le visible et l'invisible. »¹⁰⁰

C'est parce que l'ordre, l'interdiction et l'information sont différents « selon la définition et selon la réalité » qu'ils ne sauraient être considérés comme des caractéristiques réductibles à une unité, or on ne saurait admettre que la réalité d'une chose soit différente dans le visible et dans l'invisible. Al-Miklātī soulève alors une dernière objection qui correspond à la conception du deuxième groupe présentée au début de la section : la parole de Dieu est une et se rapporte à l'information. La multiplicité des sortes de parole correspondrait simplement à des expressions différentes d'une même entité. Ordre, interdiction, information seraient comme les différents noms de la parole selon qu'une demande d'agir ou de s'abstenir y est incluse ou non. C'est bien un tel argument que l'on trouve exposé dans la *Nihāya*¹⁰¹, attribué aux aš'arites. Al-Miklātī y objecte à nouveau, avec les mu'tazilites, que la différence de ces trois réalités n'est pas réductible : il n'y a pas dans l'information ni exigence ni demande, or c'est essentiellement ce que sont l'ordre et l'interdiction. Al-Miklātī réaffirme enfin en conclusion la multiplicité de la parole divine. On pourrait se demander ce qui justifie le statut particulier de la parole. Pourquoi l'exigence d'unité de la connaissance divine malgré la multiplicité de ses objets ne vaut-elle pas pareillement pour la parole ? Et inversement en quoi la multiplicité de la parole ne compromet-elle pas l'unité divine ? La difficulté naît en réalité de l'analogie indûe faite par les aš'arites¹⁰² entre la parole et ses divisions d'une part et la connaissance et ses objets d'autre part. En effet, elle repose sur une confusion entre multiplicité spécifique et multiplicité individuelle. Or la multiplicité de la parole est une multiplicité spécifique qui ne contredit pas l'unité de chacune de ses espèces. L'ordre divin est un comme la connaissance divine est une —et il en va de même pour les autres espèces de la parole— sans que la multiplicité de leurs objets ne compromette cette unité. La multiplicité des espèces de la parole ne se situe donc pas au même niveau que la multiplicité des objets

¹⁰⁰ *Quintessence*, p.387.

¹⁰¹ *Nihāya*, pp.279-280.

¹⁰² Cf. notamment *Al-Iršād*, p.136 et *Nihāya*, p.276.

de connaissance, mais au niveau de la multiplicité des attributs. Dès lors, pour l'aš'arite qu'est al-Miklātī, la multiplicité de l'ordre, de l'interdiction et de l'information ne pose pas plus problème pour l'unité de Dieu que la multiplicité de la vie, de la connaissance, du pouvoir et de la volonté.

Une nouvelle fois, al-Miklātī se réapproprie les arguments des mu'tazilites et ne craint pas d'affirmer une doctrine qui, si elle se révèle conforme aux fondements aš'arites –établissement des attributs et affirmation de l'unité divine-, n'en a pas moins l'apparence de l'hétérodoxie –négation d'attributs attestés par la tradition et affirmation d'une multiplicité en Dieu. C'est à chaque fois au nom d'un principe rationnel que ces doctrines sont affirmées : l'absence de différence réelle entre la connaissance et la vue et l'ouïe divines¹⁰³ dans le premier cas et, à l'inverse, l'impossibilité d'une unité réelle de ce qui diffère spécifiquement dans le cas des espèces de parole. Cette liberté d'al-Miklātī qui, loin de remettre en cause son aš'arisme, en fait un aš'arite actif est indissociable de la méthode que nous avons dégagée. Al-Miklātī voit dans ses sources un réservoir d'arguments rationnels ou traditionnels dont la validité et la fausseté sont indépendantes de l'identité ou de la mouvance de leurs auteurs. L'assemblage complexe de passages extraits de différentes sources n'est toutefois pas l'œuvre d'un professionnel du plagiat, pas plus qu'il ne répond à une logique d'érudition. Ses sources sont en nombre réduit et aisément identifiables par ses contemporains, surtout si l'on considère les capacités intellectuelles qu'exige al-Miklātī de ses lecteurs¹⁰⁴. Il ne fait pas de doute qu'elles sont le fruit d'un choix réfléchi : pour mettre un terme à l'engouement de son temps pour les idées philosophiques et défendre le *credo* aš'arite, il a sélectionné trois grandes figures de l'aš'arisme post-avicennien et, par un travail rigoureux de combinaison, confrontation, élimination, a produit la « quintessence des intellects ». Le projet du *Kitāb Lubāb al-'Uqūl* est ainsi à la fois très ambitieux et très modeste : mettre au service de la vérité le meilleur de ce que l'intelligence collective a conçu en termes d'arguments. On est bien loin d'un Ibn Zarqūn ou d'un Ibn Rabī' qui, à la même époque, combattait Averroès à coup d'insultes et d'accusations infondées¹⁰⁵.

¹⁰³ En effet, dès lors que Dieu n'est pas un corps, la distinction entre perception intellectuelle et perception sensitive se réduit à une différence des objets perçus.

¹⁰⁴ Cf. les conditions que doit remplir son lecteur, énoncées au début de la *Quintessence*, pp.72-75.

¹⁰⁵ Cf. J. Puig Montada, « Materials on Averroes' circle », *Journal of Near Eastern Studies (JNES)*, 51 (1992), 241-260, pp.253-255. Voir aussi M. Bin Šarīfa, *Ibn Rušd al-ḥafīd. Sīra waṭā'iqiyya*, Maṭba'a al-Nağāḥ al-Ġadīda, Casablanca, 1999, pp.180-183.

3) Les rapports d'al-Miklātī aux philosophes et à la philosophie¹⁰⁶

a. Un terrain commun de discussion

Al-Miklātī dans son préambule décrit ainsi sa démarche contre les philosophes :

« Nous avons lancé l'assaut contre les principaux philosophes et leur avons parlé des implications nécessaires de leurs notions et de leurs intentions et, par un combat juste, nous en avons découvert, avec l'aide de Dieu, les défauts et les avons clarifiés de toute impureté. »¹⁰⁷

C'est une véritable critique qu'il entreprend. Il s'agit pour lui de discerner les erreurs et incohérences de leurs positions tant dans leur contenu explicite que dans leurs conséquences implicites. C'est ainsi que par exemple, sur la question du producteur du monde, les philosophes affirment que Dieu est l'agent du monde mais ce qu'impliquent leurs fondements –et en particulier leur conception du monde comme éternel- est tout autre. Plus encore, bien qu'ils ne se prononcent pas ouvertement concernant les prophéties, ni pour les affirmer ni pour les nier, la conséquence de leurs doctrines –la négation de la connaissance divine des particuliers et de la possibilité de ruptures dans l'ordre naturel- est inévitablement la négation de celles-ci. Ce combat livré contre les philosophes est dit « juste » en ce qu'al-Miklātī s'attache à présenter sous leur meilleur jour les arguments des philosophes et à donner un compte-rendu fidèle de leurs doctrines. Ce sera un des usages qu'al-Miklātī fera du *TT* : il en tirera des objections à l'encontre de certains arguments d'al-Ġazālī donnant ainsi encore plus pleinement la parole aux philosophes que l'auteur du *TF* ne l'avait fait ; il rectifiera aussi la présentation que ce dernier donne de la position des philosophes à partir des remarques d'Averroès. Nous allons y revenir. La confrontation des philosophes, en plus d'être équitable, se fait sur leur terrain. C'est à partir de leurs notions (« *iṣṭilāhihim* ») et de leurs doctrines que la critique se fait : al-Miklātī présente à plusieurs reprises une première critique doctrinale à leur preuve –en leur opposant la position aš'arite- mais s'attache toujours à la réfuter ensuite de l'intérieur, en admettant aux fins de la discussion (« *ḡadalan* ») leurs prémisses et en mettant au jour une erreur logique ou une inconsistance théorique. Dans le chapitre montrant la possibilité de la fin du monde, al-Miklātī mentionne un premier faux-

¹⁰⁶ Pour une description des différentes formes que prennent les rapports d'al-Miklātī à la philosophie, nous renvoyons à l'article d'al-ʿAlami Ḥamdān, « *Isṭīʿāb al-laḥḻa al-ruṣḍiyya* », repris dans son introduction à la *Quintessence*, pp.24-49. Nous nous retrouvons sur la description formelle de ces rapports mais divergeons sur les conclusions à en tirer, en particulier concernant les intentions d'al-Miklātī.

¹⁰⁷ *Quintessence*, p.71.

semblant des philosophes tiré du *TF* et qui s'appuie pour prouver l'incorruptibilité du soleil sur le fait que les observations astronomiques sur des milliers d'années ne témoignent d'aucune diminution de celui-ci. Pour montrer que la diminution est le mode de corruption du soleil, les philosophes affirment que « la corruption de l'animal selon le cours naturel se fait seulement par la diminution, or le ciel est un animal ». Contre cet argument, al-Miklātī commence par rejeter les prémisses avant de les admettre dialectiquement :

« La dispute porte sur la validité des prémisses mineure et majeure. En effet, nous ne leur concédons pas le fait que le ciel soit un animal, et c'est en cela qu'il y a dispute sur la prémisse mineure. Puis, si cela leur était concédé *aux fins de la discussion* (*ḡadalan*), la dispute porterait sur la validité de la prémisse majeure qui dit : 'et tout animal ne se corrompt dans le cours naturel que par diminution', car nous n'admettons pas cela pour tout animal. Mais si, *aux fins de la discussion*, l'inférence du conséquent à partir de l'antécédent leur était concédée, la dispute porterait sur la co-assomption de la contradictoire du conséquent, à savoir : 'mais la diminution ne survient pas, donc la corruption ne survient pas <non plus>'. »¹⁰⁸

Il rejette alors l'argument en dénonçant la nature approximative des observations astronomiques auxquelles une diminution très faible et progressive pourrait échapper. Le souci d'opposer aux philosophes une critique interne et logique est omniprésent dans l'œuvre. Il se voit dans l'effort de mise en forme syllogistique des arguments.¹⁰⁹ Al-Miklātī précède toute critique ou consolidation d'une preuve de sa description formelle et de la détermination de la prémisse ou de l'inférence problématique. Ainsi, dans le chapitre sur la connaissance de Dieu de Lui-même et de tous les existants, al-Miklātī réfute un argument des philosophes faisant découler la connaissance divine de son immatérialité comme suit :

« Ce faux-semblant est composé de deux syllogismes prédicatifs du premier mode de la première figure. La dispute porte sur la prémisse majeure du premier <syllogisme> prédicatif, à savoir : 'Tout existant qui n'est pas dans une matière est un pur intellect', parce qu'ils commirent dans cette prémisse une pétition de principe si, en disant que c'est un intellect pur, ils entendaient qu'Il intellige les choses, car c'est cela même qui est recherché. »¹¹⁰

Al-Miklātī commence par préciser le type de syllogismes constituant la preuve –prédicatif ou hypothétique ; s'il est prédicatif, il en précise le type et le mode, et s'il est hypothétique, s'il est conjonctif ou disjonctif-, puis il identifie la prémisse sur laquelle porte la dispute, et enfin la réfute en faisant voir ce qui pose problème, soit d'un point de

¹⁰⁸ *Quintessence*, pp.187-188. Nous soulignons.

¹⁰⁹ Pour un inventaire des procédés logiques de réfutation dans la *Quintessence*, cf. al-Naqārī, « *Al-la'b al-naẓarī bi-l-qiyās* ». Nous ne partageons toutefois pas ses conclusions.

¹¹⁰ *Quintessence*, p.331.

vue logique comme ici où il dénonce une pétition de principe de la part des philosophes, soit en raison d'une contradiction avec ce qu'ils affirment par ailleurs. La deuxième preuve de l'adventicité du monde, s'étendant sur plus de vingt pages¹¹¹, offre un exemple impressionnant d'enchâssement des syllogismes, chaque prémisse étant démontrée par une preuve dont les prémisses sont à leur tour démontrées par de nouveaux syllogismes. Nous l'étudierons en détail dans la deuxième partie de l'introduction. Par cette exigence de rigueur logique, al-Miklātī est l'héritier de la quatrième introduction d'al-Ġazālī à son *TF* où celui-ci affirme que la logique n'est pas l'apanage des philosophes qui, pour tromper leurs adversaires, donnèrent à cet art connu des théologiens un nouveau nom, celui de *manṭiq*. Il y explique que, pour déjouer leur stratégie, il va dans cet ouvrage substituer aux notions des théologiens les termes des logiciens :

« Nous les confrontons dans ce livre dans leur langue (*bi-luġatihim*), j'entends avec leurs expressions <employées> en logique, et nous explicitons qu'ils ne réussirent à respecter, dans leurs sciences métaphysiques, rien de ce qu'ils posèrent comme conditions de validité de la matière d'un syllogisme dans la partie de la logique sur la démonstration <les *Seconds Analytiques*>, ni comme conditions de validité de sa forme dans les *Premiers Analytiques*, ni non plus ce qu'ils posèrent dans l'*Isagogè* et les *Catégories* qui sont des parties de la logique et des introductions à elle. »¹¹²

La logique, sous sa forme philosophique de *manṭiq*, est ainsi utilisée comme outil de réfutation des philosophes. C'est cette stratégie qu'al-Miklātī déploie dans la *Quintessence*, et c'est sans doute dans cette même visée qu'il établit dans son introduction un lexique des « noms équivoques en usage parmi les théoriciens »¹¹³.

En effet, après avoir déterminé, dans deux premières sections introductives, le rang et le sujet du *kalām* –ce que nous examinerons dans le deuxième moment de cette première partie-, al-Miklātī consacre une troisième section à définir un ensemble de termes philosophiques. Comme l'a montré al-ʿAlamī Ḥamdān dans son article¹¹⁴, ce lexique est établi à partir de deux sources : le *Kitāb al-Ḥurūf*¹¹⁵ d'al-Fārābī et l'Épitomé de la *Métaphysique*¹¹⁶ d'Averroès. Al-Miklātī va concevoir son lexique des termes par la

¹¹¹ *Quintessence*, pp.146-169.

¹¹² *TF*, p.16.

¹¹³ *Quintessence*, p.81.

¹¹⁴ Al-ʿAlamī Ḥamdān, « *Isṭīʿāb al-laḥza al-ruṣḍiyya* », pp.255-256. On y trouve un tableau mettant en parallèle les notions définies dans les trois œuvres. Cf. aussi son introduction à la *Quintessence*, qui reprend le contenu de l'article, pp.45-47.

¹¹⁵ *Al-Fārābī's Book of Letters* (*Kitāb al-Ḥurūf*). *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, éd. M. Mahdi, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 2004.

¹¹⁶ Averroès, *Kitāb 'Ilm mā ba'd al-ṭabī'a* (*Compendio de Metafísica*), éd. et trad. C. Quirós Rodríguez, Institute for the History of Arabic-Islamic Science at the Johann Wolfgang Goethe University, Francfort-sur-le-Main, 1999. Dorénavant *Ep. Mét.*. Pour une traduction anglaise de cet ouvrage, R. Arnzen, *Averroes*

même méthode de combinaison et de réorganisation que nous avons vu à l'œuvre pour la structure et le contenu de la *Quintessence*. Cette méthode commande à la fois l'ordre des mots définis et, dans certains cas, les définitions elles-mêmes. C'est ainsi qu'il reprend majoritairement l'ordre et les définitions de l'*Epitomé* d'Averroès, avec toutefois des divergences notables. Pour les cinq premiers termes –existant, chose, essence, substance, accident-, il reproduit les définitions du *Kitāb al-Ḥurūf*, de façon partielle puisqu'il saute plusieurs paragraphes, notamment les considérations linguistiques d'al-Fārābī sur la traduction en arabe du grec *estin*. Plutôt que d'amputer en partie les définitions d'al-Fārābī, pourquoi ne pas leur avoir préféré celles plus concises d'Averroès ? Deux raisons peuvent sans doute l'expliquer : l'attention portée par al-Fārābī à l'origine, dans le langage courant, des sens techniques donnés aux mots par les théoriciens –une telle généalogie sémantique est propice à montrer les liens entre les différents sens d'un même terme pour les philosophes et pour les théologiens et ainsi à donner une réalité à la communauté qu'il désigne du nom de « *nuzzār* »- ; en outre, ces cinq termes sont les seuls du lexique qui sont définis à la fois par al-Fārābī et Averroès, et les définitions du Second Maître sont en partie la source de celles d'Averroès pour ces termes, il peut sembler dès lors plus cohérent de citer directement la source plus ancienne. Quant à l'ordre dans lequel ces cinq notions sont présentées, ce n'est ni celui de l'*Epitomé* ni celui du *Kitāb al-Ḥurūf*. Si al-Miklātī commence comme Averroès par l'existant, il ne définit pas ensuite la substance et l'accident pour donner dans un deuxième temps les significations de l'essence et de la chose, mais inverse l'ordre de ces deux couples de notions pour définir à la suite de l'existant la chose, puis l'essence, et seulement ensuite la substance et l'accident. Cette réorganisation est encore une fois loin d'être anodine. C'est, comme nous le notions dans notre article¹¹⁷, glisser de manière subtile d'un cadre conceptuel aristotélico-rušdien à un cadre théologico-avicennien. En effet, al-Miklātī rappelle, au début de la définition de chose puis de celle d'essence, le lien pour les *mutakallīmūn* entre les trois notions d'existant, de chose et d'essence, ainsi que l'enjeu qu'il recouvre :

« Sachez que, dans le langage technique des aš'arites parmi les théologiens, 'chose' est synonyme d' 'existant'. Mais il n'en va pas ainsi pour les mu'tazilites. En effet, pour les mu'tazilites, le non-existant possible (*al-ḡā'iz*) est une chose et une essence mais n'est pas, selon eux, un existant. <...> L'« essence » est, pour les aš'arites parmi les théologiens, un terme synonyme d'existence, mais il n'en va pas de même

on Aristotle's "Metaphysics". An Annotated Translation of the So-called "Epitome", De Gruyter, Berlin/New-York, 2010.

¹¹⁷ Y. Adouhane, « Al-Miklātī, a twelfth century aš'arite », pp.162-163.

pour les mu‘tazilites. En effet, le non-existant (*al-ma‘dūm*) possible est pour eux une chose et une essence mais n’est pas, selon leurs fondements, un existant. »¹¹⁸

C’est le statut du non-existant qui est en jeu dans ces distinctions. Pour les mu‘tazilites comme pour les aš‘arites, le non-existant est l’objet de la connaissance et du pouvoir de Dieu. Mais tandis que les premiers en font par conséquent une chose et une essence que Dieu choisit ou non de réaliser, les seconds leur refusent absolument ces qualificatifs. Comme l’a écrit R. M. Frank¹¹⁹, la querelle n’est pas verbale : alors que les mu‘tazilites conçoivent la liaison à Dieu du non-existant en tant que *maqdūr* comme actuelle, elle n’est pour les aš‘arites que potentielle. En effet, le non-existant n’étant pas pour eux une chose, il n’y a rien à quoi le pouvoir de Dieu pourrait être lié en acte. La création n’est dès lors pas l’existentiation d’une essence qui serait avant d’exister tout ce qu’elle est ensuite, mais c’est au contraire en créant l’existant qu’il le fait être ce qu’il est. Ce sont aussi les sens de ces trois notions ainsi que les rapports qu’ils entretiennent qu’Avicenne examine au début de sa Métaphysique du *Šifā*¹²⁰. « Chose » a une extension plus grande qu’« existant » puisque si tout existant est une chose, toute chose n’est pas nécessairement existante. Si toutefois l’on étend le sens d’existant pour qu’il désigne non seulement ce qui existe dans le concret (*fī al-a‘yān*) mais aussi ce qui existe dans l’esprit (*fī al-aḡhān*), chose et existant sont alors extensionnellement identiques. Ils restent néanmoins intentionnellement distincts en ce que dire d’une réalité (*ḥaqīqa*) qu’elle est une chose est une tautologie alors que dire d’elle qu’elle est existante –que ce soit dans le concret, dans l’esprit ou absolument- n’en est pas une.

Les autres écarts par rapport à la liste des termes définis par Averroès dans l’*Epitomé* s’expliquent sans doute par l’exigence de concision souvent à l’œuvre dans la *Quintessence*. Ainsi les termes de quantité, qualité et relation ne sont pas expliqués par al-Miklātī car ce sont là des sortes d’accident qu’Averroès définit à la suite de sa définition de l’accident, or al-Miklātī recopie pour le terme d’accident le *Kitāb al-Ḥurūf*. De même, le terme de *huwiyya* défini par Averroès à la suite du terme d’existant pour

¹¹⁸ *Quintessence*, p.90 et p.92.

¹¹⁹ Cf. R. M. Frank, « The Non-Existent and the Possible in Classical Ash‘arite Teaching », *MIDEO*, 24 (2000), 1-37, et plus particulièrement les pages 32-35. L’article figure dans les *Texts and Studies on the Development and History of Kalām*, Vol. III, « Classical Islamic Theology : the Ash‘arites », éd. D. Gutas, Ashgate, Aldershot/Burlington, 2008.

¹²⁰ Avicenne, *The Metaphysics of The Healing. Al-Šifā’ : Ilāhiyyāt*, éd. M. E. Marmura, Brigham Young University Press, Provo, 2005, I 5, §§5-19, pp.23-27. Sur les liens entre ces discussions du *kalām* et la conception avicennienne de l’essence, voir J. Jolivet, « Aux origines de l’ontologie d’Ibn Sīnā », in J. Jolivet et R. Rashed (éds.), *Etudes sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, 19-28 ; R. Wisnovsky, *Avicenna’s Metaphysics in Context*, Duckworth, Londres, 2003, pp.145-160.

lequel al-Miklātī choisit aussi de reprendre al-Fārābī est absent du lexique. De la combinaison des deux sources à l'intérieur des définitions, on peut donner deux exemples. Lorsqu'il expose les différents sens d'accident, al-Miklātī recopie, nous l'avons dit, la définition du *Kitāb al-Ḥurūf* mais après en avoir donné les significations communes et avant de poursuivre dans la présentation des autres sens du terme, il insère un passage de l'*Epitomé*¹²¹ sur le sens technique d'accident :

« Quant aux théoriciens, 'accident' se dit chez eux de ce qui ne fait pas connaître la quiddité du ceci déterminé qui n'est pas dans un sujet, et il est de deux types : l'un qui ne fait connaître l'essence d'aucune chose et c'est <l'accident> particulier, l'autre qui fait connaître l'essence de son <accident> particulier et c'est <l'accident> universel. »¹²²

A l'inverse, pour les sens d'antérieur et de postérieur, c'est la définition d'Averroès qui se voit complétée par une citation d'al-Fārābī –en italique ci-dessous-, extraite cette fois de son *Livre des Catégories*¹²³ :

« L'antérieur et le postérieur se disent en cinq sens. L'un est l'antérieur par le temps. Le deuxième est l'antérieur par le rang. *Ce qui est antérieur par le rang est plus proche d'un principe déterminé, que ce soit par le lieu, par le discours ou par autre chose encore : par le lieu, c'est comme lorsque vous dites que Zayd a précédé 'Amr auprès du roi, et par le discours, c'est par exemple le fait que la publication du propos et du livre est antérieur à la transmission.* Le troisième est l'antérieur par la noblesse. Le quatrième est l'antérieur par la nature. Le cinquième est l'antérieur par la causalité. Vous avez pris connaissance dans le livre des *Catégories* de ce que signifie chacune de ces divisions. Enfin, l'antérieur peut se dire en un sixième sens : l'antérieur par la connaissance, car tout ce qui est antérieur par la connaissance n'est pas antérieur par l'existence. »¹²⁴

L'insertion de la citation permet d'ajouter une précision concernant l'antérieur selon le rang en explicitant les subdivisions. Il est probable que ce soit la référence aux *Catégories* dans la définition d'Averroès qui poussa al-Miklātī à s'y reporter. En plus de combiner ses deux sources, il arrive que l'auteur de la *Quintessence* ajoute des précisions concernant le sens des termes pour les théologiens, lorsqu'il y a soit dispute entre eux comme pour le sens de deux contraires et celui de deux choses autres¹²⁵, soit divergence avec le sens des philosophes, comme nous le signalions pour la chose et l'essence. Dans ces cas, sont distingués les sens du terme pour les aš'arites, pour les mu'tazilites et pour les philosophes. Lorsqu'en revanche il y a accord, par exemple pour l'existant, al-Miklātī

¹²¹ *Ep. Mét.*, I §27, p.16.

¹²² *Quintessence*, p.113.

¹²³ Al-Fārābī, *Kitāb al-maḳūlāt*, in *Al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*, vol. 1, éd. D. Rafiq al-'Aḡam, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 2012, pp.129-130.

¹²⁴ *Quintessence*, p.130.

¹²⁵ *Quintessence*, pp.123-124.

distingue seulement les sens pour la masse des sens pour les théoriciens. Cette notion de « *nuzẓār* » qui sera très largement utilisée par al-Miklātī tout au long de la *Quintessence* semble dès lors désigner sous un seul nom les philosophes et les théologiens. Comme le note l'éditeur dans son introduction¹²⁶, al-Miklātī utilisera ce même terme pour renvoyer tantôt à al-Ġazālī, tantôt à Averroès. Cette manière indifférenciée de désigner théologiens et philosophes est un signe fort dans le sens de la constitution d'un terrain commun de discussion. Toutefois, dans la définition de la substance, il commence par donner les sens pour les théoriciens –recopiant le *Kitāb al-Ḥurūf*¹²⁷, il remplace « *fī al-falsafa* » et « *al-mutaḥaṣṣilūn* » chez al-Fārābī par « *ahl al-naẓar* » et « *al-nuzẓār* »¹²⁸-, mais précise à la fin de son exposé que « les théologiens donnent le nom de substance exclusivement au ceci déterminé particulier et situé (*al-ṣaḥṣ al-mutaḥayyiz al-muṣār ilayh*), et à ce qui est en dehors de cela, ils ne donnent pas le nom de substance »¹²⁹, *i.e.* ils ne désignent pas, par ce terme, les substances secondes. Al-Miklātī distingue ainsi les sens de la substance pour les théoriciens et pour les théologiens, mais comment le comprendre si les théoriciens englobent ces derniers ? Sans doute faut-il comprendre ce terme de *nuzẓār* très littéralement comme désignant ceux qui s'adonnent à la spéculation en tant qu'ils s'adonnent à la spéculation. Ainsi, les sens de la substance attribués aux théoriciens sont ceux que ces derniers confèrent au terme lorsqu'ils s'adonnent à l'examen spéculatif. Que ce ne soit pas ainsi que les théologiens eux-mêmes l'entendent ou l'emploient n'exclut pas qu'ils l'utilisent dans ce sens dans leurs discussions avec les philosophes. Cette précision est cruciale : la constitution d'un terrain commun qui rende possible le débat ne signifie pas l'uniformisation des conceptions –autrement les accusations portées contre les *mutakallimūn* de partager les opinions de ceux qu'ils critiquent seraient fondées- mais simplement l'entente sur un ensemble de sens que peuvent dénoter les termes utilisés dans les disputes.

C'est bien ainsi qu'al-Miklātī annonçait le contenu de la troisième section introductive : « elle comporte l'explication des noms équivoques en usage dans cette science parmi les théoriciens ». Cette équivocité, comme on l'a vu, est double : les termes peuvent avoir en eux-mêmes une multiplicité de sens ; et ils peuvent ne pas avoir les

¹²⁶ Cf. son introduction à la *Quintessence*, p.43 ; al-'Alamī Ḥamdān, « *Istī'āb al-laḥza al-ruṣḍiyya* », p.254.

¹²⁷ *Kitāb al-Ḥurūf*, pp.100-101.

¹²⁸ Cf. al-'Alamī Ḥamdān, « *Istī'āb al-laḥza al-ruṣḍiyya* », p.257.

¹²⁹ *Quintessence*, p.112. Il faut noter qu'al-Miklātī n'attribue pas aux théologiens le sens de « *ḡawhar* » comme désignant l'atome. Nous y reviendrons en deuxième partie de l'introduction.

mêmes acceptions pour les philosophes et pour les théologiens. Quel sens y a-t-il à établir un tel lexique si l'équivocité des termes n'est pas levée par là ? En réalité, ce qui fait obstacle au débat, ce n'est pas l'équivocité en elle-même, mais l'équivocité ignorée ou dissimulée. C'est elle qui crée l'illusion d'un raisonnement concluant ou d'une réfutation réussie¹³⁰. Une fois mis au jour les sens multiples d'un mot et précisé le sens en lequel il est entendu dans un contexte particulier, la difficulté disparaît quand bien même le désaccord de fond demeurerait. « Lorsqu'on sait ce qui est voulu par l'énonciation d'un terme équivoque, son sens propre ou son sens figuré, il n'y a pas alors de divergence entre les théoriciens sur la possibilité de son énonciation. »¹³¹ Il ne nous semble pas qu'il y ait dans cette détermination d'un lexique des théoriciens, comme le prétend al-'Alamī Ḥamdān, une volonté de tromper, de brouiller les frontières entre philosophie et *kalām* afin de pouvoir employer sans risque des termes philosophiques en les faisant passer pour un vocabulaire technique de la spéculation.¹³² Au contraire, l'entreprise d'al-Miklātī est ici de clarification : l'établissement d'un lexique des théoriciens ne signifie pas effacer les différences entre les acceptions des termes pour les philosophes et pour les théologiens, mais s'assurer que lorsqu'ils examinent un problème, le sens des termes en question soit clairement défini, afin d'éviter des disputes verbales. Cela permet de répondre à la question du lien qu'entretient ce lexique avec le reste de l'œuvre. Dans son article « *Ittibās al-waḍ' al-ma'rifī li-'ilm al-kalām 'inda al-Miklātī* », M. al-Miṣbāḥī remarque que les définitions établies dans ce lexique n'ont que peu d'incidence sur le reste de l'œuvre, où l'on trouve en outre tout un ensemble de termes techniques qui ne sont pas définis dans cette troisième section introductive. C'est pour lui le signe que le lexique n'a pas de rapport essentiel avec le reste de l'ouvrage. Il va même jusqu'à douter du rattachement de ce chapitre à la *Quintessence*, considérant que la langue, le contenu et la stratégie sont différents de ceux de l'œuvre. Il est vrai que le lexique de la *Quintessence* n'a ni l'exhaustivité des épîtres définitionnelles des philosophes ou *mutakallimūn* qui ont en eux-mêmes leur fin¹³³, ni vocation –comme les *Maqāṣid*– à préparer sa réfutation et son remplacement par un nouveau lexique¹³⁴. Il ne peut non plus, souligne al-Miṣbāḥī,

¹³⁰ Cf. notamment *Quintessence*, p.155, où al-Miklātī critique un argument des théologiens en faveur de l'impossibilité de dépouiller les substances des accidents, qui repose sur un usage équivoque du terme de « *qubūl* ».

¹³¹ *Quintessence*, p.174.

¹³² Le terme qu'emploie à plusieurs reprises al-'Alamī Ḥamdān pour décrire l'intention d'al-Miklātī est celui de « *talbīs* ». Cf. son article pp.254 et 257-259 et son introduction à la *Quintessence*, pp.44 et 47-49.

¹³³ Voir « *Ittibās al-waḍ' al-ma'rifī* », p.221, où al-Miṣbāḥī en donne plusieurs exemples.

¹³⁴ Cf. « *Ittibās al-waḍ' al-ma'rifī* », pp.225-226.

avoir la même visée que celle qu'Averroès attribue au livre Δ de la *Métaphysique* d'Aristote. C'est en effet, selon al-Miṣbāḥī, une « stratégie de l'ambiguïté » qui unifie les définitions de ce livre pour Averroès et justifie la place qu'elles occupent dans la *Métaphysique* par rapport à la *Physique*. C'est précisément le fait que les termes de la métaphysique s'entendent selon l'antérieur et le postérieur qui permet de rendre compte de la cohérence du sujet de la science première, comme ontologie et non seulement comme théologie.¹³⁵ Or une telle stratégie est tout à fait absente du lexique d'al-Miklātī qui, selon lui, n'a pas même conscience de cet enjeu. Il en voit un indice dans le fait que l'un qui est dit dans le lexique faire partie des termes ambigus est dans le courant de l'œuvre qualifié d'équivoque.¹³⁶ A cela, on peut ajouter que le choix dans l'établissement des définitions de reprendre pour l'existant le contenu du *Kitāb al-Ḥurūf* plutôt que celui de l'*Epitomé* a pour conséquence que l'existant est dit faire partie des termes équivoques et non comme chez Averroès des noms dits « selon l'ordre et l'analogie », *i.e.* de façon ambiguë¹³⁷. Il nous semble effectivement qu'al-Miklātī soit ne prend pas la mesure de ce qui se joue dans l'affirmation de l'ambiguïté de l'existence, soit lui préfère volontairement l'idée de l'équivocité de l'existence. Pour autant, nous n'admettons pas que le lexique constitue un ensemble indépendant, sans lien aucun avec la suite et sans stratégie visible. Lorsqu'il critique un argument des philosophes en faveur de la simplicité de Dieu qui n'a pas une quiddité à laquelle l'existence se rajoute, al-Miklātī invoque l'équivocité de la notion d'existence et affirme que celle-ci a déjà été montrée « dans ce qui précède (*fī-mā taqaddama*) »¹³⁸, par quoi il fait vraisemblablement référence au lexique. Plus encore, dans le cours du lexique, comme le fait remarquer al-ʿAlamī Ḥamdān, al-Miklātī procède dans la définition de la puissance (*al-quwwa*) à une substitution pleine de sens : alors qu'Averroès dont l'*Epitomé* est ici la source de notre théologien donne comme exemple par excellence de la puissance la *ulè* (*al-hayūlā*), al-Miklātī remplace le terme par « *al-imkān* », dressant une équivalence entre puissance et possibilité qui, comme nous le montrerons en deuxième partie de l'introduction, est bien

¹³⁵ Voir « *Iltibās al-waḍ' al-ma'rif* », pp.218-219, où al-Miṣbāḥī présente l'interprétation d'Averroès de la place du livre Δ dans la *Métaphysique*.

¹³⁶ « *Iltibās al-waḍ' al-ma'rif* », p.225. Cf. *Quintessence*, p.115 et p.273. L'affirmation de l'équivocité à cet endroit semble avoir un sens restreint qui ne remet pas en cause la caractérisation de l'un dans le lexique comme un terme ambigu. Elle vise seulement à préciser que l'unité divine s'énonce aussi de l'impossibilité de la division quantitative et qualitative de Dieu, et que ce n'est pas là ce qu'il vise à prouver dans cette section (voir *Quintessence*, p.284).

¹³⁷ *Ep. Mét.*, I, §19, p.12. L'équivalence entre l'expression « *bi-tartīb wa tanāsub* » et « *asmā' mušakkaka* » est dressée explicitement en IV, §36, p.144. Cf. la note 27 d'Arzen, p.190.

¹³⁸ *Quintessence*, p.270.

consciente et voulue. Si donc la constitution du lexique répond à une stratégie plus modeste, celle-ci n'en est pas moins réelle. Il s'agit avant tout d'une mise en garde concernant l'équivocité des mots et ses implications. L'enjeu premier de ce lexique n'est donc pas le contenu même des définitions qu'il réunit et qu'il s'agirait de connaître, mais la conscience qui s'en dégage de l'équivocité des termes qui doit faire comprendre la nécessité de porter le débat sur le terrain des philosophes, non pour en adopter les acceptions mais pour être sûr d'atteindre sa cible. On comprend mieux les exigences élevées d'al-Miklātī à l'égard de ses lecteurs car il faut une grande finesse d'esprit pour percevoir que prendre les mots dans les mêmes acceptions que les philosophes et s'imposer les mêmes contraintes logiques qu'eux sont les conditions mêmes de leur réfutation.

b. Une multiplicité de rapports et un traitement inégal des philosophes

L'examen du lexique nous a offert un premier exemple de l'utilisation par al-Miklātī de sources philosophiques. Il fait appel à al-Fārābī et Averroès pour présenter les sens techniques de plusieurs termes, ce dernier fournissant la liste des noms expliqués tandis que les définitions du Second Maître sont préférées pour les termes en commun aux deux sources. Outre le *Kitāb al-Hurūf*, nous avons vu qu'al-Miklātī reprenait pour son lexique un passage du *Livre des Catégories* d'al-Fārābī. Il a également recours à un autre de ses livres de logique, le *Kitāb al-Burhān*, d'où il reprend l'exposé des trois composantes de toute science théorique : le sujet, les questions et les principes.¹³⁹ Sur l'infini, c'est Avicenne qui fait l'objet d'un même usage, al-Miklātī recopiant les différents sens de l'infini que celui-ci énonce dans sa *Physique du Šifā'*¹⁴⁰. Lorsque leurs textes sont ainsi cités, aucun des trois n'est nommé. Ils ne sont pas alors considérés comme les vecteurs d'une pensée propre mais comme les transmetteurs de conceptions philosophiques générales qui les précèdent et les englobent. Il est fait nommément mention d'al-Fārābī trois fois dans la *Quintessence*, à chaque fois aux côtés d'Avicenne qui, lui, est nommé dix-huit fois. Al-Fārābī est ainsi désigné avec Avicenne comme cible de la réfutation mais c'est toujours plus spécifiquement la doctrine d'Avicenne qui est

¹³⁹ Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, in *Al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*, vol. 4, éd. M. Fahrī, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 2012, p.59 ; *Quintessence*, pp.79-81. Nous y reviendrons dans ce qui suit.

¹⁴⁰ Avicenne, *The Physics of the Healing (Al-Šifā' : Al-Samā' al-Ṭabī'ī) : a parallel English-Arabic text*, trad. J. McGinnis, Brigham Young University Press, Provo, 2009, vol. 2, III, 7, pp.321-322 et 9, p.337 ; *Quintessence*, pp.157-159.

examinée et réfutée. Le nom d'Averroès, nous l'avons dit, n'apparaît jamais. C'est aussi ce même usage comme source sur les philosophes qu'al-Miklātī fait du *Tahāfut al-Tahāfut*¹⁴¹ qui permet de compléter¹⁴² mais plus encore de corriger le compte-rendu fourni par le *Tahāfut* d'al-Ġazālī. Ainsi, lorsqu'Averroès critique la présentation qu'al-Ġazālī fait de la doctrine d'Avicenne, al-Miklātī prend en compte ses remarques.¹⁴³ Dans la question XVIII du *TF*¹⁴⁴, al-Ġazālī présente un argument des philosophes en faveur de l'indivisibilité de l'âme s'appuyant sur le fait qu'elle est le lieu d'inhérence de la connaissance qui en tant qu'indivisible ne peut inhérer dans un corps divisible. Averroès, lorsqu'il commente cette question, reproche à al-Ġazālī de ne pas avoir rendu correctement l'argument d'Avicenne : « Il n'a pas présenté la démonstration d'Avicenne telle quelle (*'alā waḡhihi*) »¹⁴⁵. Contrairement à ce que prétend l'auteur du *TF*, Avicenne ne s'est pas contenté, pour prouver que la connaissance ne peut inhérer dans un corps, d'affirmer qu'elle ne peut inhérer dans quelque chose de divisible, et que le corps étant divisible, elle ne peut inhérer en lui. Il a présenté l'alternative suivante : si la connaissance inhérait dans un corps, elle inhérait soit dans une partie divisible du corps soit dans une partie indivisible de celui-ci. Il a ensuite éliminé chacune des branches de cette alternative, et a ainsi conclu à l'impossibilité de l'inhérence de la connaissance dans un corps. Al-Miklātī, lorsqu'il évoque cet argument du *TF* dans la section sur l'indivisibilité des âmes humaines, le reformule en prenant soin de présenter cette alternative –en italique dans la citation- :

« Les philosophes dirent <que> la preuve que les âmes humaines sont indivisibles est que les âmes humaines sont le lieu d'inhérence de la connaissance ; or il est impossible à tout lieu d'inhérence d'une connaissance d'être un corps divisible ; donc il est impossible que les âmes humaines soient un corps divisible. *En effet, si les intelligibles sont inhérents dans un corps, alors inmanquablement ils inhèrent en lui dans quelque chose d'indivisible ou de divisible. Or il est faux selon leurs fondements qu'ils inhèrent dans quelque chose du corps qui soit indivisible puisqu'ils considèrent comme fausse la croyance en la partie séparée (al-ḡuz' al-fard), et il est faux qu'ils inhèrent dans <quelque chose de> divisible car si le lieu d'inhérence de la connaissance était un corps divisible, alors la connaissance qui inhère en lui serait aussi divisible, mais la connaissance qui inhère en lui n'est pas divisible, le lieu d'inhérence n'est donc pas un corps.* »¹⁴⁶

¹⁴¹ Il reprend par exemple la présentation par Averroès des raisons pour lesquelles les philosophes ne contredisent pas les lois religieuses, qui se trouve dans la question XX de son *TT*, pp.581-582. Cf. *Quintessence*, pp.505-506.

¹⁴² Cf. notamment *Quintessence*, pp.309-310.

¹⁴³ Cf. Adouhane, « Al-Miklātī, a twelfth century aš'arite », pp.167-168.

¹⁴⁴ *TF* XVIII, pp.304-305.

¹⁴⁵ *TT* (partie physique), II, p.552.

¹⁴⁶ *Quintessence*, p.209.

Suivant les rectifications d'Averroès, al-Miklātī présente la version complète de l'argument avicennien. La formulation gāzālienne de celui-ci est quant à elle invoquée à l'appui du rejet de la deuxième branche de l'alternative. Un autre exemple se trouve dans le chapitre sur l'unicité divine¹⁴⁷. Al-Ġazālī évoque un argument avicennien en faveur de l'unicité divine et rapporte l'alternative qui y est énoncée selon laquelle la nécessité de l'existant nécessaire lui appartient soit par son essence soit par une cause, à l'alternative selon laquelle « ce qui n'a pas de cause n'a pas de cause soit par son essence soit par une cause »¹⁴⁸, qu'il considère comme fausse puisque l'absence de cause est une pure négation qui n'a pas elle-même une cause, et n'est ni par essence ni non par essence. Averroès, tout en critiquant l'argument d'Avicenne, corrige le sens qui lui est donné dans le *TF* :

« Lorsqu'Abū Ḥāmid dit de la première division que c'est une division incorrecte, ce n'est pas là un propos valide. En effet, il dit que ce qui est entendu par existant nécessaire est ce qui n'a pas de cause et que, si quelqu'un disait de ce qui n'a pas de cause qu'il n'a pas de cause soit par son essence soit par une cause, ce serait là un propos impossible et qu'il en va de même pour celui qui dit que l'existant nécessaire est nécessaire d'existence soit par son essence soit par une cause. Mais il n'en est pas ainsi, le sens de ce propos est de savoir si le fait d'être nécessaire d'existence est par une nature qui lui est propre en tant qu'il est numériquement un, ou par une nature qu'il partage avec d'autres. »¹⁴⁹

Al-Miklātī, désignant al-Ġazālī comme « un certain théoricien », présente l'objection de celui-ci et la rejette en rectifiant, à la suite d'Averroès et dans les mêmes termes, sa compréhension de l'argument :

« Montrons à présent comment s'écarter de tout ce qu'il objecta à ce faux-semblant, ensuite nous montrerons comment le réfuter. Nous disons donc <que> celui qui dit qu'il y a une erreur dans la position même de la division dans le <syllogisme> hypothétique disjonctif se trompe et ne prend pas soin de comprendre la teneur de leur propos. Au contraire, la division est correcte car leur propos signifie que l'existence nécessaire est établie en lui <ou> par une nature qui lui est propre ou par une nature qu'il partage <avec d'autres>. »¹⁵⁰

Ainsi, la rectification qu'al-Miklātī apporte aux propos des philosophes peut constituer une véritable objection à l'encontre d'al-Ġazālī dont la critique qu'il oppose aux philosophes est par là réfutée. C'est ce que l'on observe également dans le chapitre portant sur l'établissement des attributs : al-Ġazālī là non plus n'est pas nommé mais désigné par la périphrase « *ba 'd al-nuẓẓār* ». L'objection de ce théoricien anonyme correspond à l'un

¹⁴⁷ Al-ʿAlamī Ḥamdān étudie ce chapitre de manière détaillée dans son article « *Istīʿāb al-laḥẓa al-ruṣḍiyya* », pp.243-251, et son introduction à la *Quintessence*, pp.30-40.

¹⁴⁸ *TF* V, p.145.

¹⁴⁹ *TT* V, pp.289-290.

¹⁵⁰ *Quintessence*, p.276.

des arguments d'al-Ġazālī du *TF* VI¹⁵¹ et impute aux philosophes qui affirment que Dieu Se connaît Lui-même et connaît tous les existants la conception d'une pluralité en Dieu. La réponse d'al-Miklātī, inspirée du *TT* VI¹⁵², est la suivante :

« Quant à ce qu'il imputa à la doctrine des philosophes péripatéticiens récents, j'entends l'assertion qu'Il connaît autre chose, il ne s'ensuit pas en réalité de pluralité et il ne suit pas de ce que nous nous représentons la connaissance de Son essence sans qu'existe la connaissance d'autre chose que Sa connaissance de Son essence est autre que Sa connaissance d'autre chose. En effet, cela revient en réalité à la supposition de deux connaissances liées à deux objets de connaissance, or il ne suit pas de notre supposition de deux connaissances liées à deux objets de connaissance la négation de l'existence d'une connaissance une liée à deux objets de connaissance. Ainsi, celui qui connaît une chose et connaît sa connaissance de la chose, la connaît par cette connaissance-là puisque s'il la connaissait par une autre connaissance, ce propos irait à l'infini. <...> L'établissement d'une pluralité des objets de connaissance et d'une unité de la connaissance vous est alors devenu manifeste, et il vous apparaît de là que ce qu'il imputa aux philosophes les plus récents ne suit pas de leurs <propos>. »¹⁵³

Le *TT* par cet usage qu'en fait al-Miklātī permet à ce dernier de rectifier les imprécisions ou erreurs de compréhension d'al-Ġazālī concernant les doctrines des philosophes et en particulier d'Avicenne, et ainsi de consolider l'argumentation du *TF*. La confiance qu'a al-Miklātī en Averroès comme source sur Avicenne se voit davantage encore dans sa reprise du traité perdu *Sur le Premier Moteur*. En effet, si l'hypothèse que nous démontrons en troisième partie de l'introduction est admise, al-Miklātī doit deux passages importants de la *Quintessence* sur Avicenne à ce traité rušdien. Il y adopte la conception particulière à Averroès de la preuve avicennienne de l'existence de Dieu ainsi que de son système émanatiste. Nous y reviendrons.

Al-Miklātī se fait aussi parfois l'écho de la distinction faite par Averroès dans le *TT* entre la doctrine d'Avicenne et celles des philosophes. Averroès souligne par exemple que la conception de l'âme humaine comme immatérielle, engendrée et incorruptible, ayant un commencement mais pas de fin, est propre au *Šayḥ al-Ra'īs* : « Je n'ai connaissance d'aucun sage ayant dit que l'âme est adventice d'une advection réelle puis ayant dit qu'elle perdure, sinon ce qu'il rapporte à propos d'Avicenne »¹⁵⁴. Ayant reconnu la spécificité avicennienne de cette conception de l'âme comme à la fois adventice et

¹⁵¹ *TF* VI, pp.172-174.

¹⁵² *TT* VI, p.351.

¹⁵³ *Quintessence*, pp.319-320.

¹⁵⁴ *TT* I, p.107.

éternelle *a parte post*, al-Miklātī rejette la validité à l'encontre de l'ensemble des philosophes de la critique reposant sur cette conception :

« D'autres théoriciens contredirent leur preuve <en invoquant> les âmes car elles sont adventices, précédées par la possibilité sans être précédées de matière selon eux. Mais cela non plus ne peut pas leur être imputé car il n'y a pas à ma connaissance de différend entre les philosophes péripatéticiens concernant leur affirmation de l'éternité des âmes. Celui qui soutint leur adventicité fut Abū 'Alī ibn Sīnā et nul autre, la contradiction n'atteint donc que lui. »¹⁵⁵

La critique sera donc valide contre Avicenne mais, pour réfuter l'ensemble des philosophes, il faudra recourir à un autre argument, ce qu'al-Miklātī ne manquera pas de leur opposer. Dans un autre passage de la *Quintessence*, al-Miklātī va même jusqu'à remplacer la conception d'Avicenne des sens internes que l'auteur du *TT* présente comme une exception par rapport à la doctrine des philosophes par celle d'Averroès.¹⁵⁶ Il reprend ainsi la présentation de la doctrine avicennienne par al-Ġazālī et la rectifie subrepticement par des émendations prenant en compte les critiques du Cordouan. Là où al-Ġazālī, exposant la doctrine d'Avicenne, écrit qu'il y a selon lui trois sens internes : la puissance imaginative (*al-ḥayāliyya*), la puissance estimative (*al-wahmiyya*) et la puissance imaginatrice ou cogitative (*mutaḥayyila* chez les animaux, *mufakkira* chez les hommes), puis, distinguant au sein de l'imaginative et de l'estimative les fonctions réceptive et rétentrice, en compte cinq, al-Miklātī dénombre quatre sens internes. C'est qu'Averroès dénonce la superfluité de l'estimative comme faculté venant s'ajouter chez les animaux à l'imaginatrice :

« Tout cela n'est rien d'autre que le récit de la doctrine des philosophes concernant ces puissances et sa conception de cela, seulement il y a suivi Avicenne, qui diffère des philosophes en ce qu'il pose dans l'animal une puissance autre que la puissance imaginatrice et il l'appelle estimative, en lieu de la cogitative dans l'homme. »¹⁵⁷

Prenant en compte ces critiques, al-Miklātī transfère les fonctions de l'estimative à la puissance imaginatrice :

« La deuxième <puissance> est la puissance imaginatrice (*al-mutaḥayyila*). Il est de sa nature de composer les formes sensibles les unes avec les autres et de composer les intentions (*al-ma'ānī*) avec les formes. Elle se trouve dans la cavité médiane et c'est pourquoi l'homme a le pouvoir d'imaginer un lion qui vole et un individu dont la tête est une tête humaine et le corps, le corps d'un lion, et autres compositions, quand bien même il n'en a pas observé de semblables. C'est par cette faculté qu'il perçoit les intentions. Ce qu'on entend par intentions c'est ce dont l'existence n'exige pas de corps mais à quoi il arrive d'être dans un corps comme la concorde et

¹⁵⁵ *Quintessence*, p.185.

¹⁵⁶ Cf. Adouhane, « Al-Miklātī, a twelfth century aš'arite », pp.166-167.

¹⁵⁷ *TT* (partie physique), II, pp.546-547.

l'inimitié. En effet, la brebis peut percevoir du loup sa couleur, sa figure, sa constitution, et tout cela ne peut être que dans un corps, mais elle perçoit aussi le fait qu'il est hostile, et l'agneau perçoit de sa mère la couleur et la figure et il perçoit <aussi> la concorde et la convenance. C'est pourquoi il fuit le loup et court derrière la mère. Il n'est pas nécessaire à la discorde et à la concorde d'être dans les corps comme la couleur et la figure, mais il peut aussi leur arriver d'être dans les corps. Abū 'Alī ibn Sīnā dit <que> la perception de la concorde et de la discorde se fait seulement par une puissance autre qui s'ajoute à l'imaginatrice et il l'appelle l'estimative. Mais il divergea sur ce point de la totalité des philosophes péripatéticiens. »¹⁵⁸

La puissance imaginatrice se voit ainsi conférer à la fois les fonctions qu'Avicenne lui attribue –composition des formes et des intentions- et celles qu'il attribue à l'estimative –perception des intentions. Sans doute al-Miklātī y ajoute-t-il ensuite les puissances rétentrice et mémorative pour arriver au nombre de quatre.¹⁵⁹ On sait que cette manière qu'a Averroès de distinguer la pensée d'Avicenne de celle des philosophes anciens constitue une critique à l'encontre d'Avicenne pour s'être écarté de la philosophie d'Aristote, mais elle est avant tout un moyen de mettre la doctrine aristotélicienne authentique à l'abri des attaques d'al-Ġazālī. En intégrant ces rectifications, al-Miklātī permet une représentation plus fidèle de la position des philosophes et peut alors leur opposer des objections qui ne manqueront pas leur cible. Si comme nous allons le voir, c'est surtout Avicenne qui est visé par la réfutation d'al-Miklātī, celle-ci ne saurait être efficace et durable que si elle s'attaque aux différentes formes du péripatétisme. Mais pour cela il faut d'abord pouvoir les distinguer. Or à cette fin, le *TT* s'avère très utile.

Averroès se révèle aussi plus directement un allié en fournissant à al-Miklātī des arguments contre ses adversaires. Ainsi, contre la doctrine mu'tazilite de l'anéantissement du monde par la création, en aucun lieu d'inhérence, du néant (*al-fanā*'), l'auteur de la *Quintessence* construit un argumentaire solide en combinant des arguments d'Averroès¹⁶⁰ –en gras dans l'extrait ci-dessous- et d'al-Ġazālī¹⁶¹ –en italique dans la citation- :

« Cet <argument> qu'ils évoquèrent est extrêmement faible et erroné car **le néant et la non-existence sont deux noms synonymes**. S'ils disent <que> le néant est existant, <que> c'est un accident qui est le contraire de la substance et <qu>'il ne

¹⁵⁸ *Quintessence*, pp.204-205.

¹⁵⁹ Voir l'article classique et pionnier de H. A. Wolfson, « The Internal Senses in Latin, Arabic, and Hebrew Philosophic Texts », in H. A. Wolfson, *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 vols., éd. I. Twersky et G. H. Williams, Harvard University Press, Cambridge, 1973, vol. 1, 250-314, et en particulier le chapitre II. Les différences entre Avicenne et Averroès sont répertoriées pp.288-291. Pour une étude de la conception des sens internes chez Averroès recentrée sur la mémoire, voir D. Black, « Memory, Individuals, and the Past in Averroes's Psychology », *Medieval Philosophy and Theology*, 5 (1996), 161-187.

¹⁶⁰ *TT* II, p.135.

¹⁶¹ *TF* II, p.86.

perdre pas deux instants, on leur dira <que>, *de deux choses l'une, soit l'Eternel Très-Haut crée ce néant dans l'essence du monde, soit il le crée hors de tout lieu d'inhérence. S'il l'a créé dans l'essence du monde, ce n'est pas un contraire puisqu'il est réuni avec le monde. S'il l'a créé hors de tout lieu d'inhérence, alors sa réalité est transformée car il appartient à la réalité de l'accident d'avoir besoin d'un lieu d'inhérence.* De plus, *il suit de cela que Dieu Très-Haut n'a pas le pouvoir de faire cesser d'exister une partie du monde à l'exclusion d'une autre.* Il vous apparaît de là la fausseté de ce par quoi ils s'écartèrent <du faux-semblant>. »¹⁶²

Dans cet usage des arguments d'Averroès aux côtés de ceux d'al-Ġazālī, on perçoit bien ce que l'on avait déjà remarqué, à savoir l'indépendance des arguments eu égard à leurs auteurs. Al-Miklātī pousse plus loin encore cet emploi du *TT* en réutilisant une objection rušdienne contre Avicenne et aux fins de sa propre démonstration de l'adventicité du monde puis, dans la deuxième occurrence de celle-ci, pour prouver l'impossibilité pour les philosophes d'établir un producteur du monde. Nous reviendrons sur le sens de la reprise de cet argument lors de l'examen de ces deux grandes questions dans la suite de l'introduction. Nous verrons également que le traité perdu d'Averroès est la source d'objections qu'al-Miklātī opposera à Avicenne¹⁶³. Est-ce à dire qu'Averroès n'est jamais utilisé qu'en vue d'autre chose, allié malgré lui mais pas directement adversaire ? En réalité, l'auteur du *TT* est critiqué à plusieurs endroits, les objections qu'il soulève contre al-Ġazālī étant présentées puis réfutées¹⁶⁴. Dans la section mettant au jour l'incompatibilité entre le principe selon lequel de l'un ne procède que l'un et l'affirmation que le monde est l'acte de Dieu, al-Miklātī rapporte à partir du *TF*¹⁶⁵ l'argument des philosophes selon lequel la multiplicité est due aux intermédiaires. Il formule alors, toujours à partir du *TF*, l'objection selon laquelle la seule multiplicité qui puisse découler des intermédiaires d'après ce principe est celle d'une série unique de singuliers simples, chacun découlant de l'autre, ce qui est contredit par l'existence d'une multiplicité de composés dans le monde. Il présente alors une première réponse à l'objection, qu'il tire du *TT*¹⁶⁶ : Averroès distingue en effet deux ordres, celui des existants matériels sensibles qui remontent au corps céleste, et celui des existants séparés qui remontent au premier principe. Al-Miklātī rejette alors cette réponse car elle ne résout pas selon lui la question de la transition entre les deux ordres : en effet, rétorque-t-il, ce corps céleste procède-t-il d'un existant simple ou composé ? S'il procède d'un existant simple, cela contredit le

¹⁶² *Quintessence*, pp.193-194.

¹⁶³ Cf. *Quintessence*, pp.240-241.

¹⁶⁴ Nous présentons un exemple dans « Al-Miklātī, a twelfth century aš'arite », pp.165-166. Pour d'autres exemples, cf. *Quintessence*, p.281 et p.313.

¹⁶⁵ *TF* III, pp.110-113. Voir *Quintessence*, pp.253-255.

¹⁶⁶ *TT* III, p.175.

principe selon lequel de l'un ne procède que l'un, et s'il procède d'un existant composé, la même question se pose pour ce composé. Toutefois, Averroès est alors désigné par la même périphrase qu'al-Ġazālī lorsqu'il est critiqué, « *ba'd al-nuẓẓār* ». C'est un argument en tant que tel qui est présenté et rejeté, pas le *faylasūf* Averroès. Il arrive néanmoins qu'al-Miklātī mentionne la conception propre d'Averroès aux côtés de celle d'Avicenne. C'est le cas dans le chapitre sur la connaissance divine où la doctrine qu'il oppose dans le *TT*¹⁶⁷ à la conception avicennienne d'une connaissance universelle des particuliers est présentée comme étant l'autre manière qu'ont eue certains philosophes de défendre que Dieu connaît ce qui n'est pas Lui : « certains dirent <qu>'Il connaît cela par une connaissance universelle, d'autres que Sa connaissance n'est caractérisée ni comme étant universelle ni comme particulière »¹⁶⁸. De la même façon, lorsqu'al-Miklātī montre l'impossibilité pour les philosophes d'établir un producteur du monde, il envisage deux réponses des philosophes à cet argument, qui correspondent à deux manières de montrer la compatibilité de l'éternité avec un producteur. La première est celle d'Averroès dans le *TT* et s'appuie sur le mouvement du monde qui, en tant qu'il est constitué de parties adventices, implique une advection perpétuelle. La deuxième est celle d'Avicenne qui soutient que le rapport de l'agent au monde est une existentiation et en tant que telle n'est nullement conditionnée par l'antériorité de la non-existence, mais peut au contraire être éternelle. Nous y reviendrons en troisième partie. Al-Miklātī rejette chacune de ces réponses comme sophistiques. On pourrait penser que les deux auteurs ainsi que les deux options philosophiques qu'ils représentent au sein du péripatétisme reçoivent là un traitement égal. Mais alors qu'Averroès n'est pas nommé et que la critique –quelque peu expéditive– s'arrête là, la position d'Avicenne fait l'objet d'un long développement et d'une réfutation point par point. De même, dans la présentation de la position des philosophes au début du chapitre sur le producteur du monde, Avicenne est le seul à avoir droit à une présentation détaillée de son système.

L'usage massif et varié qu'al-Miklātī fait d'Averroès témoigne sans conteste d'une admiration profonde pour le théoricien qu'il est et une confiance dans la fiabilité de la présentation qu'il donne des doctrines des philosophes. Mais il en ressort également que si Averroès se situe bien dans la lignée des philosophes péripatéticiens, il n'en

¹⁶⁷ *TT* XIII, p.462.

¹⁶⁸ *Quintessence*, p.328.

constitue pas la figure majeure ni la cible principale. C'est bien Avicenne qui tient ce rôle. S'il est vrai qu'al-Miklātī désigne comme la cible de sa réfutation « Aristote et les philosophes péripatéticiens qui le suivirent » et qu'outre Avicenne, al-Fārābī est aussi nommé, c'est toujours le système et les doctrines d'Avicenne qui sont passés au crible de l'analyse et de la critique miklātiennes. Il tient peut-être à Averroès et à son *TT* qu'Avicenne soit ainsi replacé dans l'histoire du péripatétisme et qu'au-delà d'Avicenne c'est bien l'ensemble des héritiers d'Aristote qui est visé par la critique. Il n'en reste pas moins qu'al-Miklātī est un homme de son temps et que dans la deuxième moitié du XII^{ème} siècle, première moitié du XIII^{ème}, le *faylasūf* c'est Avicenne. Comme l'écrit P. Adamson, dans la période qui s'ouvre avec la mort d'al-Ġazālī, « most authors think of *falsafa* as being synonymous with Avicennism, rather than as synonymous with Aristotle and his commentators », dit autrement, « in this period, *falsafa* means Avicenna »¹⁶⁹. La *Quintessence* montre que cela est aussi vrai en Occident. Par ses critiques d'Avicenne, Averroès se retrouve ainsi paradoxalement aux côtés des adversaires de la *falsafa* que sont les *mutakallimūn*, alors même que ce qu'il reproche à Avicenne c'est de s'être éloigné de la véritable philosophie, celle du Philosophe, sous l'influence de ces derniers. Dans son emploi des arguments, contre les philosophes comme contre les autres théologiens, al-Miklātī fait preuve d'une grande liberté, n'hésitant pas à utiliser philosophe contre théologien et même philosophe contre philosophe. Afin de finir de dresser le portrait de cet aš'arite d'Occident, nous allons à présent nous arrêter sur les deux sections introductives que nous n'avons pas encore étudiées où al-Miklātī livre sa conception de la place et du sujet de la science du *kalām*.

B/ La classification des sciences : position du *kalām*¹⁷⁰

Avant d'établir le lexique, al-Miklātī a en effet consacré deux sections à l'examen de la science du *kalām* –son rang, son statut, son sujet-, préalable nécessaire avant d'entrer à proprement parler dans la discussion des grandes questions de théologie. La première

¹⁶⁹ Cf. P. Adamson, « Introduction », in P. Adamson (éd.), *In the Age of Averroes: Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, The Warburg Institute, Londres/Turin, 2011, 1-7, pp.5-6.

¹⁷⁰ Nous avons présenté une première version de cette partie lors du Workshop européen sur la philosophie arabe qui se tint à l'ENS Lyon, les 23 et 24 mai 2014. Que ses organisateurs (M. Abbès, A. Bertolacci, N. Germann et Z. Bou Akl) et ses participants soient vivement remerciés de leur écoute et de leurs remarques.

section entreprend de montrer quel rang occupe la science du *kalām* et quel est son rapport aux autres sciences religieuses. Elle se donne par là le même objectif que la deuxième des cinq sections introductives du *Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*¹⁷¹ d’al-Ġazālī au sujet de la science des fondements du droit. Celui-ci écrit en effet : « évoquons au début de ce livre le sens <de la science> des fondements du droit (*uṣūl al-fiqh*), sa définition et sa réalité dans un premier temps, puis *son rang et son rapport aux autres sciences* dans un deuxième <...> »¹⁷². C’est dans cette section du *Mustaṣfā* qu’al-Miklātī puise les matériaux de sa propre section.

1) L’universalité de la science du *kalām*

a. Le *Mustaṣfā* d’al-Ġazālī : le *kalām* comme science de l’existant et science première

Cette deuxième section du *Mustaṣfā* doit déterminer le rang et le rapport de la science des fondements du droit aux autres sciences religieuses. Al-Ġazālī commence par distinguer deux types de sciences : les sciences intellectuelles et les sciences religieuses, puis affirme que chacun des deux groupes se divise selon l’universalité et la particularité. Le *kalām* est présenté comme la seule science universelle parmi les sciences religieuses, les autres (le droit -*al-fiqh*-, les fondements du droit, le *ḥadīth* et l’exégèse -*al-tafsīr*-) étant toutes particulières. Cette particularité est présentée comme étant celle de l’objet examiné :

« La science universelle parmi les sciences religieuses est le *kalām* et les autres sciences –le *fiqh* et ses fondements, le *ḥadīth* et l’exégèse- sont des sciences particulières car l’exégète n’examine que le sens du Livre en particulier (*ḥāṣṣatan*), le traditionniste (*al-muḥaddiṭ*) n’examine que la méthode pour établir le *ḥadīth* en particulier, et le juriste (*al-faqīh*) n’examine que les statuts légaux des actes des individus responsables en particulier, tandis que l’uṣuliste n’examine que les preuves des statuts légaux religieux en particulier. »¹⁷³

Quant à l’universalité du *kalām*, elle est présentée dans ce premier temps comme absolue et comme étant due à la généralité extrême de son objet :

« Le *mutakallim*, quant à lui, est celui qui examine la plus générale des choses (*a‘amm al-aṣyā’*), qui est l’existant. »¹⁷⁴

¹⁷¹ Al-Ġazālī, *Al-Mustaṣfā min ‘ilm al-uṣūl*, éd. M. Tāmir, Dār al-Ḥadīth, Le Caire, 2010.

¹⁷² *Al-Mustaṣfā*, p.25. Nous soulignons.

¹⁷³ *Idem*, p.28.

¹⁷⁴ *Idem*, p.28.

Le *kalām* apparaît, à ce stade, comme l'équivalent dans les sciences religieuses de la métaphysique dans les sciences intellectuelles, cette science « qui étudie l'être, en tant qu'être, et les propriétés qui appartiennent à cet être par soi »¹⁷⁵. Ce rapprochement que nous faisons entre *kalām* et métaphysique à partir de l'objet de leur examen peut être confirmé par un autre écrit d'al-Ġazālī où cette fois métaphysique et *kalām* sont distingués mais où il attribue à la métaphysique (qui n'est pas nommée mais correspond au troisième rang, le plus élevé –*al-'ulyā*–, parmi les sciences intellectuelles) l'objet qu'il confère ici au *kalām* :

« Le troisième rang, et c'est le plus élevé, est l'examen de l'existant, puis sa division en nécessaire et en possible, puis l'examen du producteur, de Son essence et de l'ensemble de Ses attributs, de Ses actions, de Son commandement, de Son jugement, de Son décret et de l'ordre d'apparition des existants à partir de Lui, puis l'examen des choses célestes, des substances isolées, des intellects séparés et des âmes parfaites, puis l'examen des anges et des démons, et l'examen s'achève par la connaissance des prophètes, de la question des miracles et des états des prodiges ainsi que l'examen des états des âmes sacrées, de l'état du sommeil et de la veille et des stades de la vision. »¹⁷⁶

Cette description de l'objet de la science intellectuelle occupant le troisième rang, après les mathématiques et la logique au premier rang et la physique au deuxième, est assez proche de celle que donne al-Ġazālī ici de l'objet d'examen du *kalām* :

« Le *mutakallim*, quant à lui, est celui qui examine la plus générale des choses, qui est l'existant. Il divise alors l'existant premièrement en éternel et en adventice, puis divise l'adventice en substance et accident. Il divise ensuite l'accident en ce qui a pour condition la vie, à savoir la connaissance, la volonté, le pouvoir, la parole, l'ouïe, la vue et en ce qui n'a pas besoin d'elle, comme la couleur, l'odeur, le goût. Il divise aussi la substance en animaux, plantes, êtres inanimés et montre que leur différence se fait selon les espèces et selon les accidents. Il examine ensuite l'éternel et montre qu'Il ne se multiplie pas, ni ne se divise à la façon dont les <choses> adventices se divisent, mais qu'Il doit obligatoirement être un et se distinguer des adventices par des attributs nécessaires, des choses qui Lui sont impossibles et des qualificatifs qui sont possibles en ce qui Le concerne et ne sont ni nécessaires ni impossibles. <Le *mutakallim*> distingue le possible, le nécessaire et l'impossible en ce qui Le concerne et montre que le fondement de l'acte Lui est possible, que le monde est Son acte possible et que, du fait de sa possibilité, il a besoin d'un aventeur ; que l'envoi des messagers fait partie des actes qui Lui sont possibles, qu'Il a le pouvoir de le faire et de faire connaître leur véracité par les miracles, et que ce possible a eu lieu. »¹⁷⁷

¹⁷⁵ Aristote, *Métaphysique*, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin, GF Flammarion, Paris, 2008, I 1, 1003a21.

¹⁷⁶ *Al-Risāla al-Laduniyya*, in *Maǧmū'at rasā'il al-imām al-Ġazālī*, éd. I. Amīn Muḥammad, Al-Maktaba al-Tawfiqiyya, Le Caire, s. d., pp. 246-7.

¹⁷⁷ *Al-Mustasfā*, pp.28-29.

On voit ainsi que, dans ce passage du *Mustaṣfā*, al-Ġazālī par l'objet qu'il confère au *kalām* en fait une sorte de métaphysique¹⁷⁸, tout en le maintenant parmi les sciences religieuses. La métaphysique qui porte alors justement son nom de « *ilāhiyyāt* » est, semble-t-il, tirée du côté des sciences religieuses. Dans son *Al-Ġazālī and the Ash'arite School*, R. M. Frank écrit au sujet du *Mustaṣfā* : « The formal conception of *kalām* here, like that of the earlier *mutakallimūn*, appears to be that of an extended metaphysics. »¹⁷⁹ Il affirme que c'est là une position classique des *mutakallimūn* aš'arites que de concevoir leur science comme une métaphysique : « *Kalām*, in short, is looked on as a rational metaphysics, and the larger compendia are, in fact, topically ordered like works on metaphysics »¹⁸⁰.

Après avoir ainsi présenté ce sur quoi porte l'examen du *mutakallim*, al-Ġazālī conclut, à partir du mouvement descendant (du général vers le particulier) qui caractérise cet examen, que le *kalām* établit les principes de toutes les autres sciences religieuses, à savoir le Livre, la *Sunna* et la véracité des messagers.

« Tu as appris à partir de ce <qui précède> que <le *kalām*> commence par examiner premièrement la plus générale des choses, qui est l'existant, puis descend progressivement vers les distinctions que nous avons évoquées. S'établissent donc dans cette <science> les principes des autres sciences religieuses : le Livre, la *Sunna* et la véracité des messagers. »¹⁸¹

Il décrit alors à nouveau l'objet de chacune de ces sciences mais cette fois-ci leur objet, en plus d'être particulier, apparaît comme partiel puisque l'objet examiné par chacune de ces sciences est une partie de ce que le *kalām* examine :

« L'exégète prend alors de l'ensemble de ce qu'examine le *mutakallim* un objet en particulier (*wāḥidan khāṣṣan*), c'est le Livre, et il en examine l'exégèse ; le traditionniste en prend un propre, c'est la *Sunna*, dont il examine les méthodes pour l'établir ; le juriste en prend un en particulier, c'est l'acte de l'homme responsable, dont il examine le rapport au discours de la loi religieuse eu égard à l'obligation (*al-wuḡūb*), l'interdiction (*al-ḥaẓr*) et la permission (*al-ibāḥa*) ; et l'uṣuliste en prend un en particulier, ce sont les propos du messenger dont le *mutakallim* a établi la véracité, et il examine la façon dont ils prouvent les statuts légaux soit par les termes employés, soit par ce qui en est compris, soit par ce qui est intelligé et tiré de son sens. »¹⁸²

¹⁷⁸ On peut penser que le choix d'al-Miklātī du *Mustaṣfā* n'est pas anodin : c'est sans doute l'un des textes d'al-Ġazālī où le jugement porté sur le *kalām* est le moins sévère et la portée qui lui est accordée, la plus universelle.

¹⁷⁹ R. M. Frank, *Al-Ġazālī and the Ash'arite School*, Duke University Press, Durham/London, 1994, p.9.

¹⁸⁰ *Idem*, p.5.

¹⁸¹ *Al-Mustaṣfā*, p.13.

¹⁸² *Al-Mustaṣfā*, p.13.

Le parallèle avec la métaphysique semble pouvoir être prolongé si l'on lit aussi les lignes qui suivent en *Métaphysique* Γ 1 : « Cette science n'est identique à aucune de celles qu'on appelle partielles, car aucune des autres n'examine en totalité l'être, en tant qu'être, mais elles en découpent une partie »¹⁸³. Par ce rapport du tout à la partie, l'universalité du *kalām* prend ici une dimension relative qui lui confère le rang le plus haut parmi les sciences religieuses :

« Dès lors, le *kalām* est <la science> qui a la charge d'établir les principes de toutes les sciences religieuses. Elles sont donc particulières relativement au (*bi-l-iḍāfa ilā*) *kalām*. Le *kalām* est ainsi la science qui occupe le plus haut rang, puisque c'est à partir d'elle que s'effectue la descente vers ces <sciences> particulières (*al-ḡuz'īyyāt*). »¹⁸⁴

Ainsi, à partir de l'universalité de l'objet de son examen, al-Ġazālī a conféré au *kalām* une universalité absolue, qui s'est révélée être aussi une universalité relative dès lors que l'examen entrepris dans le *kalām* permet d'établir ce qui sera ensuite l'objet de l'examen de chacune des sciences particulières.

b. Al-Miklātī : le *kalām* comme science fondamentale

Que fait al-Miklātī ? Comme à son habitude, al-Miklātī reprend de nombreux éléments de sa source mais non sans leur apporter un certain nombre de modifications. Notons d'abord, nous y reviendrons, qu'il ne reprend pas la division entre sciences intellectuelles et sciences religieuses mais s'intéresse, dans cette première section introductive, aux seules sciences religieuses. Il reprend la qualification d'universalité mais celle-ci est d'emblée présentée comme relative :

« Cette science, j'entends la science des fondements des religions, est universelle, sous tous les aspects, eu égard aux (*li*) sciences religieuses. »¹⁸⁵

Pour le montrer, il ne va pas, comme al-Ġazālī, faire voir la particularité de leur objet mais va insister sur la dépendance de ces sciences eu égard au *kalām* pour l'établissement de ce qui fait l'objet de leur *examen* :

« Ce qui le montre, c'est que les sciences religieuses se divisent en trois : les fondements de la religion, les fondements du droit, et ce qui nous guide sur ces <questions> comme le *ḥadīth*, l'exégèse, et autre. L'uṣuliste *examine* (*yanzuru*) les preuves de la loi religieuse et les aspects sous lesquels elles prouvent les statuts légaux, dans leur globalité et non dans leur détail. En revanche, celui qui *établit*

¹⁸³ Aristote, *Métaphysique*, Γ 1, 1003a22-24.

¹⁸⁴ *Al-Mustasfā*, p.13.

¹⁸⁵ *Quintessence*, p.77.

(*yuṭbitu*) pour ce dernier les <différents> aspects de la loi religieuse, la preuve de celle-ci et le statut légal, c'est le *mutakallim*. Le juriste, lui, ne fait qu'*examiner* le rapport du discours de la loi religieuse aux actes des personnes responsables, et celui qui *établit* pour lui ce que sont la loi religieuse, son discours et l'acte du responsable n'est autre que le *mutakallim*. »¹⁸⁶

Ainsi le *kalām* établit-il (*yuṭbitu*) ce que les autres sciences *examinent* (*yanzuru*).¹⁸⁷ Le rapport des autres sciences au *kalām* est donc d'abord un rapport de subordination en tant que ce dernier établit les principes et les objets d'examen des sciences qui lui sont subordonnées. La différence de généralité et de particularité permet de distinguer la science des fondements (*uṣūl*) du droit et la science des branches (*furū'*) de celui-ci et non pas de distinguer chacune de celles-ci du *kalām* : « Celui qui étudie les fondements <du droit> (*al-uṣūlī*) examine les preuves de la loi religieuse et les aspects sous lesquels elles prouvent les statuts légaux, *dans leur globalité et non dans leur détail* »¹⁸⁸. Cette distinction, al-Miklātī la reprend à al-Ġazālī lui-même qui l'énonce dans la première section du *Mustaṣfā* : « Les fondements du droit ne sont rien d'autre que les preuves de ces statuts et la connaissance des aspects sous lesquels elles prouvent les statuts, *dans leur globalité et non dans leur détail*. »¹⁸⁹ C'est seulement dans un deuxième temps que cette subordination (des autres sciences au *kalām*) dont découlait l'universalité relative du *kalām* est rapportée à la généralité de son objet : « Car le théologien est celui qui examine la plus générale des choses, qui est l'existant »¹⁹⁰. Après avoir, comme al-Ġazālī mais plus brièvement, divisé l'objet de l'examen du *mutakallim*, al-Miklātī réaffirme que c'est dans cette science que les principes des autres sciences religieuses sont établis : « C'est donc dans cette <science> que s'établissent les principes des autres sciences religieuses¹⁹¹. »

Cette inversion de l'ordre de présentation des arguments qu'il reprend à al-Ġazālī semble détourner la focalisation de l'objet de la science vers le rôle épistémologique de

¹⁸⁶ *Quintessence*, p.77. Nous soulignons.

¹⁸⁷ Al-Fārābī, dans son *Iḥṣā' al-'ulūm* (éd. 'A. Bū Mulḥim, Dār wa Maktaba al-Hilāl, Beyrouth, 1996, p.87), distingue aussi *kalām* et *fiqh* à partir de leur rapport à leur objet –le *mutakallim* défend des doctrines dont le *faqīh* se sert comme principes-, mais sans que cela établisse un rapport entre les deux sciences puisque c'est du prophète et non du *mutakallim* que le *faqīh* tient ses principes. Le *kalām* est ainsi réduit à son rôle apologétique, comme en témoigne l'emploi du verbe *naṣara* : « le *faqīh* prend les opinions et les actes que l'instituteur de la religion (*wāḍi' al-milla*) a énoncé comme vrais et en fait des fondements à partir desquels il déduit les conséquents ; tandis que le *mutakallim* défend (*yanzuru*) les choses dont le *faqīh* se sert comme principes, sans en déduire d'autres choses ».

¹⁸⁸ Nous soulignons.

¹⁸⁹ *Al-Mustaṣfā*, p.27.

¹⁹⁰ *Quintessence*, p.77.

¹⁹¹ Nous pouvons remarquer que cette phrase est reprise du *Mustaṣfā* d'al-Ġazālī mais qu'elle est tronquée. Al-Miklātī n'explicite pas, comme al-Ġazālī le fait, ce que sont ces principes des autres sciences religieuses que le *mutakallim* établit, à savoir le Livre, la *Sunna* et la véracité des messagers.

celle-ci : si le *kalām* est une science universelle, ce n'est pas tant parce que son objet propre est ce qu'il y a de plus général que parce qu'il *établit* les principes des sciences qui lui sont subordonnées. Cette conception architectonique rappelle la deuxième des trois parties de la métaphysique, qu'al-Fārābī distingue dans son *Iḥṣā' al-'ulūm*, dans laquelle « on étudie (*yufḥaṣu*) les principes des démonstrations des sciences spéculatives particulières, et ce sont celles qui se distinguent (*yanfaridu*), chacune, par l'examen (*al-naẓar*) d'un existant spécifique (*ḥāṣṣ*) »¹⁹². Ainsi le *kalām* semble pouvoir être chez al-Miklātī aussi rapproché de la métaphysique mais seulement, ou avant tout, en tant que science première.

2) Classification des sciences

a. Tripartition des sciences religieuses

Dans l'avant-propos du *Mustaṣfā*¹⁹³, al-Ġazālī divise les sciences en trois : celles qui reposent uniquement sur l'intellect (*'aqlī maḥḍ*), celles qui reposent uniquement sur l'autorité (*naqlī maḥḍ*), et celles –les plus nobles– qui reposent à la fois sur l'intellect et sur la tradition. La science du droit et celle de ses fondements appartiennent selon lui à ce dernier type de sciences. Averroès, lorsqu'il commente ce passage au début de son *Abrégé* du *Mustaṣfā*¹⁹⁴, conserve une tripartition mais sans que l'on puisse faire correspondre les parties terme à terme¹⁹⁵ :

« Les connaissances et les sciences sont de trois sortes : une connaissance dont la fin est uniquement la croyance (*al-i'tiqād*) qu'elle engendre dans l'âme <...> ; une connaissance dont la fin est l'action (*al-'amal*) <...> ; une connaissance qui confère les règles et les conditions au moyen desquelles l'esprit est guidé (*yatasaddadu*) vers le vrai dans ces deux <sortes> de connaissances <...>. »¹⁹⁶

¹⁹² *Iḥṣā' al-'ulūm*, p.75.

¹⁹³ *Al-Mustaṣfā*, pp.20-21.

¹⁹⁴ Averroès : *le philosophe et la Loi. Edition, traduction et commentaire de l'Abrégé* du *Mustaṣfā*, éd. et trad. Z. Bou Akl, De Gruyter, Boston/Berlin/Munich, 2015. Dorénavant, *Ab. Mustaṣfā*.

¹⁹⁵ Nous rapprochons ici ce passage de l'*Abrégé* de la tripartition gazālienne plutôt que de la bipartition à laquelle elle est généralement rapportée (cf. la note de Ġ. D. al-'Alawī, dans son édition de l'*Abrégé* d'Averroès, *Al-Ḍarūrī fī 'ilm al-uṣūl aw muḥtaṣar al-Mustaṣfā*, Dār al-Ġarb al-Islāmī, Beyrouth, 1994, p.34), parce qu'il s'agit dans les deux cas d'une tripartition et que cela me permet de faire un rapprochement avec la tripartition qu'effectue al-Miklātī. Mais sans doute ne faut-il pas voir là la véritable division des sciences d'al-Ġazālī, son but ici étant clairement de mettre en avant la « noblesse » de la science qu'il s'apprête à étudier. De plus, étant donné la méthode de l'*Abrégé*, il est clair que le passage d'Averroès renvoie en réalité aux deux passages et constitue sa propre division des sciences. Nous commentons la bipartition gazālienne un peu plus bas.

¹⁹⁶ *Ab. Mustaṣfā*, p.118. Nous reprenons ici la traduction de Z. Bou Akl, p.119.

Al-Miklātī, dans sa première section, opère une division au sein des seules sciences religieuses. A cet endroit, il admet une tripartition où l'on retrouve le terme de « *musaddid* » que l'on trouvait déjà (sous sa forme verbale) chez Averroès :

« Ce qui le montre, c'est que les sciences religieuses se divisent en trois groupes : les fondements de la religion, <le droit et>¹⁹⁷ les fondements du droit, et ce qui nous guide (*musaddidun*) sur ces <questions> comme le *ḥadīṭ*, l'exégèse, et autre. »¹⁹⁸

Nous pouvons noter que ce terme apparaît aussi dans l'Epitomé de la *Métaphysique* d'Averroès dans une tripartition similaire des sciences¹⁹⁹ :

« Les arts et les sciences sont de trois sortes : soit des arts spéculatifs (*naḥhariyya*), et ce sont ceux dont la fin est uniquement le savoir (*al-ma'rifa*) ; soit des arts pratiques (*'amaliyya*), et ce sont ceux où la connaissance est en vue de la pratique ; soit enfin des arts qui sont des aides (*mu'ayyina*) et des guides (*musaddida*) pour ces <arts spéculatifs et pratiques>, et ce sont les arts logiques. »²⁰⁰

C'est ce passage qui fait dire à l'éditeur de la *Quintessence* qu'al-Miklātī emprunte le terme à Averroès à partir de l'Epitomé. On a en effet déjà la preuve qu'al-Miklātī connaissait l'Epitomé par l'usage majeur qu'il en fait pour son lexique. Néanmoins il n'est pas peu probable qu'al-Miklātī ait lu le *Mustaṣfā* avec l'Abrégé d'Averroès et l'utilisation du terme de *musaddid* pour désigner le troisième groupe de sciences religieuses pourrait constituer un indice allant dans ce sens. En effet, dans le *Ḍarūrī*²⁰¹ – contrairement à l'Epitomé de la *Métaphysique* où la division a valeur plus générale- la division des sciences semble renvoyer aux différentes sciences religieuses. Ainsi, il apparaît, au regard des exemples donnés, que la science qui a seulement en vue la croyance, c'est le *kalām* tandis que celle qui a en vue la pratique, c'est le *fiqh* et la science de ses fondements. Quant à celle qui établit les règles de conduite de l'esprit, Z. Bou Akl l'identifie à la science des preuves et des méthodes d'interprétation qui est une partie des

¹⁹⁷ Il est indiqué en marge du manuscrit « *wa al-fiqh* ». Le copiste aurait ainsi corrigé « *wa al-fiqh* » par « *wa uṣūl al-fiqh* » comme le signale l'éditeur (note 4, p.77). Nous suggérons que le texte original comportait les deux (« *wa uṣūl al-fiqh wa al-fiqh* ») qu'un copiste a pu prendre pour une répétition, car il est question ensuite du *faqīh* et du *uṣūlī*.

¹⁹⁸ *Quintessence*, p.77.

¹⁹⁹ C'est aussi le cas dans l'Epitomé des *Seconds Analytiques* (*Ḡawāmi' al-Manṭiq*, éd. C. Butterworth (en cours), §67, p.198) comme le fait remarquer Z. Bou Akl qui cite le passage dans sa thèse de doctorat (Averroès, Ce qui est nécessaire à l'étude des principes du droit, *édition, traduction et étude critique*, vol. 2, p.262) : « Les arts, comme cela a été dit à plusieurs endroits, se divisent en trois sortes : (a) des arts dont la fin est uniquement l'action – comme l'art de la médecine et autre, et cela qu'ils utilisent le syllogisme et l'expérience ou qu'ils se contentent uniquement de l'expérience ; (b) des arts dont le but est uniquement la science, et c'est ce que nous voulons dire par arts théoriques, comme la physique et les autres sciences ; et (c) des arts qui servent ces autres arts et qui dirigent l'esprit dans l'examen (*tusaddidu al-dīhn naḥwa al-naẓar*) de ces deux arts, et c'est la science de la logique ou ce qui lui correspond » (la traduction est sienne).

²⁰⁰ *Ep. Mét.*, I, §2, p.5.

²⁰¹ « *Ḍarūrī* » renvoie à l'autre titre de l'œuvre : *Al-Ḍarūrī fī 'ilm al-uṣūl* (Ce qui est nécessaire en science des fondements <du droit>).

uṣūl al-fiqh qu'Averroès examine en troisième partie de son livre. Citons cette fois sa traduction du passage dans son intégralité :

« Les connaissances et les sciences sont de trois sortes : **a.** Une connaissance dont la fin est uniquement la croyance qu'elle engendre dans l'âme, telle que la science de l'adventicité du monde, l'affirmation qu'il existe une partie insécable et choses semblables. **b.** Une connaissance dont la fin est l'action. Celle-ci est en partie universelle et lointaine pour ce qui est de son utilité à l'action, et en partie particulière et prochaine pour ce qui est de son utilité à l'action – la partie particulière est, par exemple, la science des statuts de la prière, de l'aumône légale, ainsi que les préceptes et les lois particulières qui ressemblent à cela, et la partie universelle, est, par exemple, la science des sources (*al-uṣūl*) sur lesquelles se fondent ces dérivés (*al-furū'*), telles que le Livre, la *Sunna* et l'accord unanime, ainsi que la science des statuts légaux découlant absolument de ces sources, leurs différentes parties et ce qui s'y rattache en tant que statuts. **c.** Une connaissance qui confère les règles et les conditions au moyen desquelles l'esprit est guidé vers le vrai dans ces deux <sortes> de connaissances, comme la science des preuves et de leurs parties, à quelles conditions elles sont des preuves ou non, dans quelles situations on peut utiliser le transfert du visible à l'invisible et dans quel cas on ne le peut pas. »²⁰²

Averroès, tout en présentant sa tripartition comme une division des sciences en général, l'appliquerait dans ce contexte plus particulièrement aux sciences religieuses distinguant ainsi entre le *kalām*, le droit dans ses deux dimensions *uṣūl* et *furū'*, et une science énonçant les règles des autres sciences qu'il illustre ici par l'exemple de la science des preuves et de leurs parties. Al-Miklātī s'inspirerait de cette application de la tripartition pour sa propre division des sciences religieuses – bien qu'il attribue le rôle de guide aux sciences de l'exégèse et du *ḥadīth*-, mais aussi de sa portée générale – plus explicite dans l'Épitomé de la *Métaphysique*- pour sa division des sciences en général²⁰³, refusant ainsi de réduire le *kalām* à sa position au sein des sciences religieuses.

Mais comment comprendre la fonction de guide qu'al-Miklātī attribue au *tafsīr* et au *ḥadīth* ? Lorsqu'Averroès n'est pas dans le contexte particulier de l'Abrégé du *Mustaṣfā*, c'est à la logique que revient le rôle de *musaddid* et ce terme renvoie alors sans ambiguïté à la fonction instrumentale de celle-ci. Dans le *Ḍarūrī*, c'est, nous l'avons dit, une partie des *uṣūl al-fiqh* qui se voit assigner ce rôle d'instrument²⁰⁴. C'est en effet elle

²⁰² *Ab. Mustaṣfā*, p.119.

²⁰³ Comme nous allons le voir, al-Miklātī, dans sa deuxième section introductive, divise les sciences en général en théoriques et pratiques.

²⁰⁴ Dans son Abrégé du *Mustaṣfā* (p.119), Averroès utilise une analogie à la suite de la présentation de cette troisième sorte de connaissance qui ne laisse pas de doute sur ce sens instrumental : « Appelons cela sonde et règle, car son rapport à l'esprit est comme le rapport du compas et de la règle aux sens dans ce dont on n'est pas assuré de ne pas se tromper ». La traduction est de Z. Bou Akl. Celui-ci rappelle (p.332) qu'il s'agit là d'une référence au prologue du *Iḥṣā' al-'ulūm* d'al-Fārābī, signalée par A. Elamrani-Jamal, dans « L'usage des enseignements de la philosophie dans le premier ouvrage juridique d'Ibn Ruṣd : l'Abrégé du *Mustaṣfā* d'al-Ġazālī », in A. Ḥasnāwī (éd.), *La lumière de l'intellect. La pensée scientifique et*

qui fournit les règles d'utilisation des différents types de preuves en vue de l'interprétation des textes juridiques mais aussi plus largement des textes religieux car, de même que le rôle de guide de la logique s'appliquait dans l'Épitomé de la *Métaphysique*²⁰⁵ comme dans l'Épitomé des *Seconds Analytiques*²⁰⁶ aux deux sortes d'arts –théoriques et pratiques–, de même la science des preuves et des méthodes d'interprétation doit servir et diriger à la fois l'art du *kalām* et l'art du *fiqh* et de ses fondements. C'est bien ce que confirme l'exemple donné par Averroès dans l'Abrégé du *Mustaṣfā*, qui vaut pour les deux sciences et qui est celui des règles d'usage du transfert du visible à l'invisible, « dans quelles situations on peut <l'>utiliser et dans quel cas on ne le peut pas »²⁰⁷. Chez al-Miklātī, l'ambiguïté du pronom « *hādīhi* »²⁰⁸ ne permet pas de savoir avec certitude si la fonction de guide de la troisième sorte d'arts s'étend selon lui aux deux arts précédents ou seulement aux *uṣūl al-fiqh*. On peut penser que comme chez Averroès elle vaut pour les deux. Mais comment comprendre qu'al-Miklātī attribue ce rôle au *ḥadīṭ* et au *tafsīr* ? Il semble que pour comprendre le geste d'al-Miklātī, il faille le concevoir, non pas seulement dans la suite de la division d'Averroès mais aussi dans sa différence d'avec la division gāzālīenne du *Mustaṣfā*. Après avoir énuméré les différentes sciences religieuses –l'une universelle, le *kalām*, les autres particulières, le *fiqh*, les *uṣūl al-fiqh*, le *ḥadīṭ* et le *tafsīr*–, al-Ġazālī associe à chacune d'elles le nom de savant qui lui correspond : le *mutakallim*, l'*uṣūlī*, le *faqīh*, le *muḥaddiṭ* et le *mufasssīr*, qui apparaissent ainsi comme autant de savants occupés à étudier leur objet propre. Or c'est nier les liens qui existent entre ces sciences, qui ne sauraient être rapportés à un simple lien d'universalité et de particularité. En effet, l'étude du *ḥadīṭ* et du Coran ne sera pas nécessairement l'objet de savants différents de ceux qui examinent les fondements de la religion et du droit –et on peut remarquer qu'al-Miklātī ne donne pas au savant chargé de cette troisième sorte de science religieuse un nom spécifique comme il le fait pour les deux autres– mais va être utilisée par ces mêmes savants comme outil, instrument pour guider leur propre examen. Elle apparaît ainsi, à l'instar de la logique dans sa conception instrumentale, comme une propédeutique à l'acquisition des autres sciences. Néanmoins, une difficulté ressort de l'assignation d'un tel statut à ces sciences : celles-ci ne fournissent pas tant des règles

philosophique d'Averroès dans son temps, [Actes du 4e colloque de la SIHSPAI], Peeters, Louvain, 2011, 471-480, p. 475.

²⁰⁵ *Ep. Mét.*, I, §2, p.5.

²⁰⁶ Voir note 199.

²⁰⁷ *Ab. Mustaṣfā*, p.119.

²⁰⁸ Voici ce qu'on lit dans le texte arabe de la *Quintessence*, p.77 : « *al-'ulūm al-šar'īyya ṭalāṭatu aqsām uṣūl al-dīn wa uṣūl al-fiqh <wa al-fiqh> wa musaddid fī hādīhi ka-l-ḥadīṭ wa al-tafsīr wa ġayr dālīka* ».

formelles de conduite de la pensée et du raisonnement qu'un contenu factuel et prescriptif. Cette difficulté en est une, surtout si l'on comprend que « *hādīhi* » renvoie aux deux sciences précédentes. En effet, dans le cas de la science du droit et de ses fondements, l'importance et l'utilité de ces arts pour diriger les décisions juridiques sont assez aisées à percevoir, plus encore si l'on prend en compte la dimension jurisprudentielle du droit musulman. Mais en quel sens peuvent-ils guider la recherche du théologien ? Peut-être faut-il comprendre que, la vérité étant une, les vérités de la révélation et du *ḥadīth* indiquent le point d'arrivée auquel la recherche du *mutakallim* doit aboutir, même s'il emprunte pour y parvenir un autre chemin, celui de la raison.

b. Bipartition des sciences en général

Au début de la deuxième section du *Mustaṣfā*²⁰⁹, al-Ġazālī divise à nouveau les sciences mais il s'agit cette fois d'une bipartition entre sciences intellectuelles ('*aqliyya*) et sciences religieuses (*dīniyya*). Al-Ġazālī ne développe pas davantage cette division puisqu'il procède aussitôt après à une subdivision de chacun des groupes de sciences en universelles et particulières, puis suit le développement que nous avons présenté en première partie. On trouve en revanche, dans le livre XXI ('*Aḡā'ib al-qalb*) de son *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, cette même division explicitée en ces termes :

« Les sciences qui inhérent dans <le cœur> se divisent en sciences intellectuelles ('*aqliyya*) et sciences religieuses (*ṣar'iyya*). Les <sciences> intellectuelles se divisent en nécessaires (*darūriyya*) et en acquises (*muktasaba*), et celles-ci en sciences de ce monde et sciences de l'au-delà. Quant aux <sciences> intellectuelles, nous entendons par là celles que la nature de l'intellect juge et qui ne sauraient exister ni par conformisme ni par révélation. <...> Les sciences religieuses, quant à elles, sont celles qui sont tirées des prophètes —que la paix soit sur eux— par voie de conformisme et <cette connaissance> s'obtient par l'apprentissage du Livre de Dieu Très Haut et de la *Sunna* de Son messenger et par la compréhension de leur sens après leur révélation. »²¹⁰

Les sciences intellectuelles sont ainsi distinguées des sciences religieuses en tant que la connaissance ne s'obtient dans les premières que par l'intellect seul, tandis qu'elle advient dans les secondes exclusivement par la tradition, *i.e.* à partir du texte révélé et par conformisme à ce que rapportent les prophètes. On retrouve cette distinction entre '*ilm*

²⁰⁹ *Al-Mustaṣfā*, p.12.

²¹⁰ Al-Ġazālī, *Ihyā' 'ulūm al-dīn*, s. n., Laḡna Naṣr al-Ṭaqāfa al-Islāmiyya, Le Caire, 1937, vol. 2, VIII, pp.1366-8.

‘*aqlī* et ‘*ilm šar‘ī* dans la *Risāla al-Laduniyya* d’al-Ġazālī. Mais tout en maintenant la distinction, il en trouble les frontières en ajoutant :

« La plupart des sciences religieuses sont intellectuelles pour qui en a une connaissance profonde (‘*ālimihā*), et la plupart des sciences intellectuelles sont religieuses pour qui en a un savoir véritable (‘*ārifihā*). ‘Celui à qui Allah ne donne pas de Lumière n’a point de Lumière.’ <24:40> »²¹¹

Pour le véritable savant, la vérité est une de sorte qu’une telle distinction au sein des sciences perd de sa pertinence. Dans la première section, al-Miklātī ne reprend pas la division sciences religieuses/sciences intellectuelles mais parle d’emblée des seules sciences religieuses, et lorsque, dans la deuxième section, il entreprend une division des sciences en général, il ne trace pas de frontière entre le rationnel et le religieux comme le fait al-Ġazālī, mais entre le théorique et le pratique. En distinguant ainsi très clairement la question du rapport du *kalām* aux autres sciences religieuses et la question de la division des sciences en général, al-Miklātī veut sans doute montrer que le rapport du *kalām* aux sciences religieuses n’épuise pas tout le sens du *kalām*. Ce n’est pas là ce qui le définit en propre comme science. En tant que science, le *kalām* n’est pas ou science religieuse ou science intellectuelle, il est les deux : science religieuse par le rôle qu’il joue dans l’établissement des principes des autres sciences religieuses, science intellectuelle par son usage de l’intellect et par sa méthode. Les exemples de sciences théoriques qu’al-Miklātī donne dans la deuxième section, à savoir la métaphysique et la science des fondements du droit, semblent aller dans ce sens en reléguant la distinction entre sciences religieuses et sciences profanes²¹² au second plan. Nous pouvons remarquer que la science des fondements du droit est classée par al-Miklātī parmi les sciences théoriques alors qu’Averroès la rangeait parmi les sciences pratiques. C’est que, comme nous allons le voir, ils définissent quelque peu différemment ces deux sortes de sciences.

Dès le début de la deuxième section, al-Miklātī effectue une division des sciences en général, préalable nécessaire à la détermination du sujet de la science du *kalām*. Les sciences se divisent en scientifique ou théorique (‘*ilmī*) et pratique (‘*amalī*). Cette distinction est évidemment classique –elle est énoncée par Aristote en *Métaphysique* α²¹³ – mais cela n’exclut pas pour autant la question de sa source. Cette distinction ne se trouve

²¹¹ *Al-Risāla al-Laduniyya*, p.244.

²¹² Le statut de science profane des *ilāhiyyat* est peut-être discutable. Toutefois il semble qu’al-Miklātī donne à la métaphysique son sens chez les philosophes.

²¹³ Aristote, *Métaphysique*, α, 993b19-21 : « On a raison aussi d’appeler la philosophie science de la vérité, car l’accomplissement de la science théorique est vérité, celui de la science pratique est œuvre. »

pas dans le *Mustasfā*.²¹⁴ On trouve bien une distinction entre *‘ilmī* et *‘amalī* dans la *Risāla al-Laduniyya*²¹⁵ mais elle vient distinguer, au sein des sciences religieuses, entre sciences des fondements (*‘ilm al-uṣūl*) pour lesquelles al-Ġazālī donne le cas du *kalām* et sciences des ramifications (*‘ilm al-furū‘*) dont l’exemple type est le *fiqh*. Averroès, quant à lui, nous offre bien une distinction des sciences en général dans l’*Epitomé de la Métaphysique*, nous l’avons vu, mais il s’agit d’une tripartition entre arts spéculatifs (*naẓariyya*), arts pratiques (*‘amaliyya*) et arts logiques. Cette bipartition, al-Miklātī la reprend à al-Fārābī. Au début de la quatrième section de son *Kitāb al-Burhān*, le Second Maître distingue entre deux sortes d’objets de connaissance selon leur mode d’acquisition :

« Tous les arts comportent certains objets de connaissance. Parmi les objets de connaissance des arts, il y a ceux dont la connaissance advient à l’homme par l’exercice des actions de cet art et l’habitude prise aux actes qui en naissent ; et il y en a qui ne deviennent pas connus par l’exercice d’actes. Ceux dont la connaissance advient par l’exercice d’actes sont comme la science de l’écriture, de la menuiserie et autres <sciences> semblables. On les appellera les arts pratiques (*al-ṣinā‘āt al-‘amaliyya*). Quant aux arts dont le savoir de ses objets ne résulte pas de l’exercice des actions, on les appellera les arts spéculatifs (*al-ṣinā‘āt al-naẓariyya*). Ces arts sont ceux qui nécessitent l’emploi de démonstrations, et ce sont par exemple les sciences mathématiques, physiques, et autres semblables. »²¹⁶

On trouve en effet chez al-Miklātī une même distinction entre une connaissance qui advient par l’exercice (*muzāwala*) et une connaissance qui n’advient pas par l’exercice. Il reprend donc ce critère pour distinguer entre deux sortes de sciences mais il adjoint à la précision de leur mode d’acquisition celle de leur fin. Ainsi les sciences pratiques sont celles « dont la connaissance advient en l’homme par l’exercice de cet art et par l’habitude prise aux actes qui en naissent <et dont la> fin est la pratique (*al-‘amal*) », tandis que les sciences théoriques sont celles « dont l’objet de la connaissance n’advient pas par l’exercice d’actes <et dont la> fin est la connaissance (*al-‘ilm*) »²¹⁷. La distinction à partir de la fin poursuivie –elle aussi classique– rappelle la définition ruṣdienne que ce soit dans le *Ḍarūrī* ou dans les deux *Epitomés de la Métaphysique* et des *Seconds Analytiques*. « Quant aux arts spéculatifs, ce sont ceux dont la fin est le savoir uniquement (*al-ma‘rifa faqqat*), et quant aux arts pratiques, ce sont ceux où la connaissance est en vue de la

²¹⁴ On peut remarquer que, plus avant dans l’œuvre (*Quintessence*, pp.207-8), lorsqu’al-Miklātī traitera de la question de l’âme, il distinguera entre deux puissances de l’âme intellectuelle : une puissance théorique (*‘ālima*) et une puissance pratique (*‘āmila*), dont il dit que toutes deux sont appelées « intellect » mais de façon équivoque. Sa source est alors le *Tahāfut al-Falāsifa* d’al-Ġazālī.

²¹⁵ *Al-Risāla al-Laduniyya*, p.245.

²¹⁶ Al-Fārābī, *Kitāb al-Burhān*, p.59.

²¹⁷ *Quintessence*, p.79. Nous soulignons.

pratique (*min aġl al-‘amal*). »²¹⁸ Al-Miklātī procéderait donc ici comme il le fait ensuite lorsqu’il établit le lexique : il réunit les définitions des deux philosophes et, s’abreuvant à ces deux sources, compose une définition complète.²¹⁹ On peut remarquer que c’est la prise en compte du mode d’acquisition dans la caractérisation de ces deux types de sciences qui fait basculer les *uṣūl al-fiqh* du côté des sciences théoriques et non des sciences pratiques comme c’est le cas dans l’Abrégé du *Mustasfā*.

Al-Miklātī ne reprend pas la dernière phrase du paragraphe d’al-Fārābī où celui-ci décrit les arts spéculatifs comme ceux qui nécessitent l’emploi de démonstrations (*al-barāhīn*). Les exemples que donnent al-Fārābī sont les sciences mathématiques et physiques. Al-Miklātī quant à lui cite, parmi les sciences théoriques, la métaphysique (*al-ilāhiyyāt*) et les *uṣūl al-fiqh*. Il est intéressant de noter comment al-Miklātī se réapproprie un cadre qui n’est pas premièrement pensé pour les sciences religieuses.²²⁰ En juxtaposant ces deux sciences, il illustre clairement sa volonté de penser une classification qui aille au-delà du simple clivage : sciences religieuses/sciences profanes (où des divisions entre science universelle et science particulière comme dans *al-Mustasfā* ou entre science théorique et science pratique comme pour la *Risāla al-Laduniyya* peuvent intervenir mais seulement dans un second temps, au sein de chacun de ces groupes prédéfinis). Lorsque, un peu plus loin dans la section, il affirme que le *kalām* est une science spéculative, celui-ci vient s’ajouter à cette liste non-exhaustive des sciences théoriques et semble ainsi venir se placer auprès de la métaphysique plutôt qu’à sa place, comme c’était au contraire le cas dans le *Mustasfā* d’al-Ġazālī. La nature de leur rapport reste donc encore à définir. Nous pouvons ajouter qu’en faisant du *kalām* une science spéculative (*naẓariyya*), al-Miklātī retrouve une appellation classique du *kalām*, « *‘ilm al-naẓar* », mais en en faisant un synonyme de « théorique » dans l’opposition entre *‘ilmī* et *‘amalī*, il donne à *naẓarī* un sens plus vaste englobant à la fois les théologiens et les philosophes. On retrouve là la même volonté qui anime le lexique de créer une communauté de *nuzẓār* entre lesquels la controverse est possible.

²¹⁸ *Ep. Mét.*, I, §2, p.5.

²¹⁹ Al-Miklātī a pu lire cette distinction ailleurs, mais par économie et au regard de l’usage important qu’il fait de l’*Epitomé* de la *Métaphysique* dans son lexique on peut penser qu’il s’agit là de sa source.

²²⁰ Cela n’est pas sans rappeler la démarche d’Averroès dans le *Darūrī* même si, contrairement à al-Miklātī, Averroès ne mêle pas sciences religieuses et sciences profanes.

3) Les constituants de la science théorique du *kalām*

a. Multiplicité du sujet et des *quaesita*

Après avoir établi que les sciences sont de deux sortes, théorique et pratique, al-Miklātī s'intéresse de plus près aux sciences théoriques et nous apprend qu'elles ont toutes des sujets (*mawḍū'āt*), des questions ou *quaesita* (*masā'il*) et des principes (*mabādi'*). Il dit alors ce que sont ces différents constituants :

« Les sujets des arts sont les choses auxquelles appartiennent des accidents essentiels et auxquelles toutes les choses que l'on examine de l'art en question sont rapportées, sous un des types de rapports évoqués dans le *Livre de la Démonstration*.

Les questions sont ce qui doit être démontré dans l'art.

Quant aux principes premiers dans l'art, c'est ce qui ne peut être démontré dans cet art. »²²¹

On reconnaît les distinctions des *Seconds Analytiques* I 7. Aristote rappelle au début du chapitre qu'« il y a trois choses dans les démonstrations : l'une est ce qui est démontré, la conclusion (c'est-à-dire ce qui appartient par soi à un certain genre), une autre les axiomes (les axiomes étant ce d'où part la démonstration), la troisième le genre sous-jacent, dont la démonstration met en évidence les propriétés et plus précisément les accidents par soi »²²². La source directe d'al-Miklātī est ici à nouveau le *Burhān* d'al-Fārābī qui présente ces distinctions à la suite du passage que nous avons traduit plus haut. Al-Miklātī précise qu'il s'agit du *Kitāb al-Burhān* mais sans en nommer l'auteur, ce qui conserve une certaine ambiguïté : il peut s'agir de l'œuvre du Stagirite ou de celle de l'un de ses disciples arabes, principalement al-Fārābī, Avicenne ou Averroès. La citation étant littérale, l'ambiguïté est rapidement levée en ce qui nous concerne, cette référence venant remplacer le renvoi par al-Fārābī à un passage antérieur de son œuvre (« *fīmā taqaddama* »). Ainsi on le voit, si al-Fārābī est explicitement désigné, aux côtés d'Avicenne, comme l'un des adversaires visés par sa réfutation, l'usage qu'en fait al-Miklātī est davantage celui d'une source fiable et claire, aux côtés d'Averroès, permettant de poser un cadre de pensée, à la fois lexical et logique, commun aux philosophes et aux *mutakallimūn*, en un mot aux *nuzzār*.

Al-Miklātī va ensuite appliquer ces différentes distinctions pour qualifier le *kalām* et ce qu'il en dit est assez surprenant :

²²¹ *Quintessence*, pp.79-80.

²²² Aristote, *Seconds Analytiques*, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, Paris, 2005, I 7, 75a39-75b1.

« Si ce que nous avons dit est établi, sachez que la science de la théologie est un art spéculatif et qu'elle n'a pas un sujet unique. La cause en est que, comme le but du théologien est de mettre en évidence les démonstrations de la validité des croyances religieuses et que ces croyances varient en fonction de la variété des questions <elles-mêmes> –car certaines appartiennent à la science physique, d'autres à la métaphysique–, ce sujet varie du fait de la variété des questions. »²²³

Al-Miklātī qualifie bien le *kalām* de science spéculative, comme on l'attendait, mais il refuse de lui attribuer un sujet unique. C'est un principe aristotélicien, énoncé dans les *Seconds Analytiques*, I 28, que toute science a un seul sujet ou genre-sujet : « Est une la science qui est celle d'un genre un, tout ce qui est constitué des éléments premiers du genre c'est-à-dire de ses parties ou de leurs propriétés par soi »²²⁴. C'est même là ce qui permet de distinguer les différentes sciences spéculatives : ainsi « la physique traite d'objets certes non séparables et par ailleurs non immobiles, certaines parties de la mathématique d'objets immobiles, pourtant peut-être non séparables comme dans une matière, tandis que la science première traite d'objets à la fois séparables et immobiles »²²⁵. On connaît la complexité de la question du sujet de la science métaphysique qui tient d'abord à une ambiguïté chez Aristote lui-même. Avicenne au début de sa Métaphysique du *Šifā'* écrit que face à la multiplicité des descriptions de la métaphysique, son lecteur ne doit pas savoir s'il faut entendre par là une seule science ou plusieurs. « Vous entendiez tantôt que la sagesse est la meilleure connaissance du meilleur objet de connaissance, tantôt que la sagesse est le savoir qui est le plus valide et le plus minutieux, tantôt encore que c'est la connaissance des causes premières du tout ».²²⁶ Al-Miklātī balaie d'un revers de main toutes ces considérations (dont on sait qu'il a connaissance puisqu'il en traite plus tard, dans la section consacrée à la preuve de l'existence d'un producteur du monde) en ne cantonnant pas le *kalām* à un seul sujet mais en lui en conférant au contraire une multiplicité. Notre théologien reprend donc des distinctions philosophiques mais cela n'implique pas qu'il reconnaisse les principes et contraintes qui accompagnent ces distinctions pour les philosophes. Toute science spéculative a un sujet, mais pour autant, ce sujet n'est pas ce qui distingue essentiellement

²²³ *Quintessence*, p.80.

²²⁴ *Seconds Analytiques*, I 28, 87a38-39.

²²⁵ Aristote, *Métaphysique*, E 1, 1026a13-16.

²²⁶ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I, 1, §9, p.3. Pour une position du problème chez Aristote et une présentation de la solution d'Avicenne, à l'origine de la réponse de Thomas d'Aquin au problème, voir P. Porro, « Immateriality and Separation in Avicenna and Thomas Aquinas », in D. N. Hasse et A. Bertolacci, *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2012, 275-307. L'enjeu de cette question tient aussi à ses liens avec une autre question d'importance pour les philosophes, celle de la science qui prend en charge la preuve de l'existence de Dieu. Nous aborderons cela plus avant.

une science d'une autre, ou du moins ce n'est pas un sujet unique qui distingue en propre la science du *kalām*. Il justifie cette multiplicité en rappelant le but du *kalām* : donner les différentes démonstrations de la validité des croyances religieuses. Al-Miklātī insiste ici sur le rôle positif du *kalām* plutôt que son rôle de réfutation des doctrines adverses, que ce soit celles des philosophes ou des sectes religieuses concurrentes. En effet, nous l'avons dit, si la *Quintessence* est bien une réfutation, son auteur s'efforce de démontrer positivement un certain nombre de points doctrinaux fondamentaux, à la différence de l'auteur du *TF* dont le parti pris est d'en rester à la seule dénonciation de l'incohérence des propos des philosophes. Or, nous dit al-Miklātī, les doctrines qu'il faut prouver ont la même variété que les *masā'il* : de même qu'il y a des questions de physique et des questions de métaphysique, il y a des croyances ou doctrines qui sont de l'ordre de la physique et d'autres de l'ordre de la métaphysique. Le sujet de la science visant à démontrer la validité de ces doctrines et donc à résoudre les différentes questions qui en découlent sera donc nécessairement lui-même multiple : tantôt le sujet de la physique, lorsque le *mutakallim* aura à traiter une question portant sur le monde, comme celle de son adventicité que notre auteur classe parmi les questions de physique précisément du fait qu'elle examine « les corps existants en tant qu'ils surviennent dans le changement et sont caractérisés par des types de mouvement et de repos »²²⁷ ; tantôt le sujet de la métaphysique, lorsqu'il sera confronté à une question portant sur l'existant nécessaire et ses attributs.

Cette remise en cause des principes des *Seconds Analytiques* a des antécédents chez les *mutakallimūn*. En effet, comme le remarque M. Rashed dans son article « Abū Hāshim al-Ġubbā'ī sur le langage de l'art », déjà Abū Hāšim « n'accorde plus la moindre importance à la distinction des genres-sujets scientifiques, qui joue un rôle fondamental chez Aristote lorsqu'il s'agit de définir le domaine de chaque science »²²⁸. Toutefois, chez Abū Hāšim, ce rejet est cohérent avec son refus radical de la logique aristotélicienne. Rien de tel chez al-Miklātī qui a au contraire embrassé, à la suite d'al-Gazālī, le *mantiq*. M. Rashed reconnaît, dans le détachement d'Abū Hāšim eu égard à ce principe de l'unité du genre-sujet scientifique, l'influence du bouleversement opéré près d'un siècle plus tôt par l'invention de l'algèbre : « Le déplacement du centre de gravité de la définition de la science du genre-sujet scientifique aux méthodes est en effet caractéristique de la nouvelle

²²⁷ *Quintessence*, p.80 de l'édition arabe.

²²⁸ M. Rashed, « Abū Hāshim al-Ġubbā'ī sur le langage de l'art », *Histoire Epistémologie Langage*, 36/2 (2014), 85-96, p.87.

science inaugurée par al-Khwārizmī »²²⁹. L'algèbre est une science –apodictique qui plus est comme toute science mathématique- et pourtant elle s'applique à différents genres-sujets : les grandeurs arithmétiques et les grandeurs géométriques. Ne pourrait-on dire que, de la même manière, chez al-Miklātī, le *kalām* est une science qui s'applique aussi bien au genre-sujet de la physique qu'à celui de la métaphysique ? On serait tenté de pousser plus loin le rapprochement entre les deux si l'on considère que, comme l'écrit R. Rashed dans son article « Actes fondateurs et principaux tournants des mathématiques arabes », « l'être mathématique se trouve investi d'un nouveau sens, celui d'un être suffisamment général pour admettre plusieurs déterminations, géométrie et arithmétique »²³⁰. L'objet du *kalām* serait alors l'existant pris en un sens général qui lui permettrait de recevoir aussi bien les déterminations de l'existant physique –mouvement, corporéité-, que celles de l'existant métaphysique –immutabilité, immatériabilité. En réalité, l'analogie atteint là ses limites car le *kalām* pourra s'appliquer aux deux genres-sujets mais seulement alternativement, de sorte qu'il ne possède pas à strictement parler de genre-sujet propre, fût-il indéterminé, mais que tantôt son genre-sujet est celui de la physique, tantôt celui de la métaphysique. L'objet de l'algèbre en revanche, « n'est ni la figure géométrique, ni le nombre rationnel ; et les propriétés que cette discipline est censée étudier ne sont pas celles de la mesure non plus que celles de la position et de la forme »²³¹, et c'est en cela que l'algèbre existe véritablement comme science indépendamment de l'arithmétique et de la géométrie.

Mais qu'est-ce qui alors fait l'unité du *kalām* comme science ? M. Rashed fait remarquer dans ce même article²³² qu'al-Fārābī ne fait pas de la quantité le genre-sujet plus général de la science de l'algèbre, à laquelle les deux sciences de l'arithmétique et de la géométrie seraient subordonnées, mais la classe dans son *Iḥṣā' al-'ulūm* parmi les « procédés ingénieux (*al-ḥiyal*) »²³³, son unité artificielle tenant à ce qu'elle traite toutes

²²⁹ « Abū Hāshim al-Ġubbā'ī sur le langage de l'art », p.88.

²³⁰ R. Rashed, « Actes fondateurs et principaux tournants des mathématiques arabes », in A. Hasnāwī et G. Federici Vescovini (éds.), *Circolazione dei saperi nel mediterraneo : filosofia e scienze, secoli IX-XVII/Circulation des savoirs autour de la Méditerranée : philosophie et sciences, IXe-XVIIe siècle*, Edizioni Cadmo, Firenze, 2013, 5-23, p.8.

²³¹ « Actes fondateurs et principaux tournants des mathématiques arabes », p.8.

²³² « Abū Hāshim al-Ġubbā'ī sur le langage de l'art », p.88.

²³³ *Iḥṣā' al-'ulūm*, pp.63-64. Dans son article « Mathématiques et philosophie chez Avicenne » (in J. Jolivet et R. Rashed (éds.), *Etudes sur Avicenne*, Les Belles Lettres, Paris, 1984, 29-39, p.34), R. Rashed écrit à propos de la classification de l'algèbre dans cet ouvrage fārābīen : « Face à cette nouvelle discipline, dont elles doivent prendre acte, les nouvelles classifications des sciences, à vocation universelle et exhaustive, doivent aussi justifier d'une manière ou d'une autre, l'abandon de certaines thèses aristotéliennes. Ainsi, des dénominations telles que 'science des procédés ingénieux', 'parties secondaires', ... sont-elles forgées

les grandeurs d'une même manière. Faut-il comprendre l'unité qu'al-Miklātī attribue au *kalām* comme étant de cet ordre, une unité de la manière ? Si pour l'algèbre, « ce sont les procédés réglés et apodictiques de l'algèbre qui sont cette 'manière' »²³⁴, quelle serait-elle dans le cas du *kalām* ? Al-Miklātī répondrait sans doute que ce sont les règles de logique qu'il s'attache lui-même à appliquer tout au long de son traité. Mais si la logique est un instrument, elle vaut pour toutes les sciences rationnelles et ne peut servir à distinguer une science de l'autre. Serait-ce alors son but qui le distingue (*maqṣaduhu*) ? Al-Miklātī précise en effet, nous venons de le rappeler, que le but du *kalām* est de démontrer la validité des différentes doctrines révélées. Ce serait ainsi cet ensemble de doctrines qui délimiterait le champ du *kalām*. Mais la science du *kalām* ne serait-elle pas alors réduite à son statut de science religieuse que cette division générale des sciences et sa caractérisation comme science théorique semblaient pourtant vouloir dépasser ? Il semble qu'al-Miklātī soit tiraillé entre la volonté de faire du *kalām* une science théorique à part entière, rigoureuse et apodictique, et son souci de maintenir le *kalām* dans son rôle de garant du dogme religieux. En tant que science religieuse, son rang et son rôle sont clairement définis, mais en tant que science théorique, ses délimitations sont plus floues. A la fois physique et métaphysique, elle semble avoir moins l'unité d'une science que celle d'un mouvement vers, d'une recherche de la vérité, *al-ḥaqq*, l'unité en somme de son adversaire revendiqué : la philosophie. Or il semble que ce soit précisément pour se positionner comme l'égal du philosophe que notre *mutakallim* occidental se réapproprie cette division fārābienne des sciences. Dès lors que la vérité est une, la vérité révélée est la seule vérité qu'il faille démontrer, et le *mutakallim* n'a pas alors seulement vocation à réfuter le philosophe mais à se substituer à lui.

b. Statut et nature des principes du *kalām*

Après avoir dit ce qu'étaient, dans le cas du *kalām*, les sujets et les problèmes, il reste à notre théologien à en présenter les principes. Al-Miklātī reprend sa caractérisation générale des principes et l'applique à cette science en particulier : « les principes premiers dans cet art sont les prémisses sur lesquelles le théologien construit ses démonstrations et

afin d'aménager une zone non-aristotélicienne au sein d'une classification dont le parti-pris demeure aristotélicien. »

²³⁴ « Abū Hāshim al-Ġubbā'ī sur le langage de l'art », p.89.

qui ne sont pas démontrées dans cet art »²³⁵. Mais il ne précise pas davantage quels sont ces principes. On peut noter qu'al-Miklātī ne dit pas que les principes premiers du *kalām* sont indémontrables absolument parlant, mais qu'ils ne peuvent être démontrés dans *cet* art. En effet, le principe aristotélicien énoncé en *Seconds Analytiques* I 9 affirme qu'« il est manifeste qu'il n'est pas possible de démontrer les principes propres de chaque chose »²³⁶. Le sens de ce principe ne fait pas l'unanimité : J. Barnes s'oppose ainsi à l'interprétation de M. Mignucci pour qui les principes d'une science subordonnée peuvent être démontrés par une science supérieure de sorte qu'Aristote vise seulement à montrer dans ce passage que les principes propres d'une science ne peuvent être prouvés à partir des principes d'une science coordonnée. Il considère au contraire qu'Aristote affirme là que les principes propres d'une science ne sont pas démontrables, et ce en aucune façon.²³⁷ Mais, comme il l'a écrit, « many commentators, both ancient and modern, have claimed that, in Aristotle's view, *metaphysics* can prove the proper principles of the sciences; and they have accordingly supposed that *A 9* affirms only that the sciences cannot demonstrate *their own* proper principles »²³⁸. C'est cette interprétation qu'adopte al-Miklātī, à la suite d'al-Fārābī, et c'est également ainsi que l'entendent Avicenne et Averroès²³⁹. La métaphysique a dès lors la tâche de démontrer les principes des autres sciences, tandis que les principes de la métaphysique, parce que c'est la science la plus élevée, sont premiers en un sens absolu, et par là même tout à fait indémontrables –du moins en un sens fort de la démonstration²⁴⁰. Qu'en est-il du *kalām* ? Al-Miklātī, lorsqu'il affirme que les principes de cet art ne peuvent être démontrés par cet art, signifie-t-il qu'ils sont démontrables dans une autre science ? Il a été affirmé dans la première section introductive que c'est le *kalām* qui établit les principes des autres sciences religieuses, il

²³⁵ *Quintessence*, p.81.

²³⁶ *Seconds Analytiques*, I 9, 76a16-17. Cf. aussi *Seconds Analytiques*, I 10, 76 a31-32 : « J'appelle 'principes' dans chaque genre ceux dont on ne peut pas prouver qu'ils sont le cas. »

²³⁷ Cf. la deuxième édition de sa traduction anglaise des *Seconds Analytiques* d'Aristote, *Posterior Analytics*, trad. J. Barnes, Clarendon Press, Oxford, 1993, p.136.

²³⁸ *Posterior Analytics*, p.137.

²³⁹ Averroès est pour sa part poussé vers cette lecture en raison de la traduction du texte dont il disposait et qui tranche, sans ambiguïté, en faveur de cette interprétation. En effet, deux traductions des *Seconds Analytiques* existent en arabe : une d'Abū Bīṣr Mattā, proche du texte grec, et une traduction anonyme, très différente de la lettre d'Aristote, qui est sans doute une paraphrase relativement libre à partir de la première traduction et influencée par la paraphrase de Thémistius des *Seconds Analytiques*, qui propose précisément cette interprétation de I 9. Cf. A. Bertolacci, « Avicenna and Averroes on the proof of God's existence and the subject-matter of metaphysics », in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 32 (2007), pp.68-73.

²⁴⁰ Averroès nuancera le sens de ce principe en défendant la possibilité en physique d'une démonstration de l'existence de Dieu. Ce que le principe interdit selon lui ce n'est pas toute démonstration mais simplement la démonstration de la cause. Cf. Bertolacci, « Avicenna and Averroes on the proof of God's existence », pp.85, 89-90.

semble donc qu'aucune de celles-ci ne soit à même d'établir les principes de la science du *kalām*, et on ne voit pas quelle autre science théorique pourrait jouer ce rôle. Il semble dès lors qu'al-Miklātī affirme ici que les principes de cet art sont tout à fait indémontrables. Il reste néanmoins à déterminer ce que sont selon lui ces principes. Peut-il entendre par là les données de la révélation ? Souvenons-nous que, dans la première section introductive, al-Miklātī, énonçant les parties de l'objet de l'examen du *mutakallim*, interrompait celui-ci à un certain point au-delà (ou plus exactement en deçà) duquel, l'intellect n'ayant plus son mot à dire, le *mutakallim* devait se contenter de recevoir sans la discuter la parole du prophète.

« Là s'interrompt l'examen du théologien, et il accueille et reçoit ce que le prophète –que la paix soit sur lui- dit au sujet de Dieu et du Jour Dernier, ce que l'intellect n'est pas capable de percevoir mais dont il ne décrète pas non plus l'impossibilité. »²⁴¹

Ces données révélées au prophète doivent être admises sans démonstration, et même, elles sont dites indémontrables. Toutefois, celles-ci n'interviennent nullement au début de l'examen mais au contraire en marquent la fin. Ces données ne jouent donc pas le rôle de principes « sur lesquels le *mutakallim* construit ses démonstrations ». Plus encore, les données dont il est ici question sont du fait de leur particularité, voire de leur singularité, exclues de l'examen spéculatif, et c'est en ce sens qu'elles sont indémontrables. Quant aux données plus générales qui sont à la fois démontrables par l'intellect et l'objet d'une révélation divine, elles ne sont pas non plus un point de départ mais là aussi un point d'arrivée, puisque le but du *kalām* est de montrer, par des démonstrations, la validité des données de la révélation. Il reste qu'en tant que leur vérité ne dépend pas de ces démonstrations, elles servent, comme nous l'avons dit, de guide au *mutakallim* dans sa recherche spéculative. Mais il ne semble pas que ce soit là ce qu'al-Miklātī désigne ici par « principes ». Il apparaît plutôt que les principes du *kalām* ne sont pas autres que les principes de la métaphysique et de la physique. Lorsque le *mutakallim* traite une question de physique, les principes de ses démonstrations seront ceux du physicien, et ceux du métaphysicien lorsqu'il se penche sur une question de métaphysique. Si le *kalām* peut être considéré comme une science théorique et universelle, ce n'est donc pas en tant qu'il aurait un sujet, des questions et des principes propres qui le distingueraient de toute autre science, mais en tant que le *mutakallim*, comme le philosophe, se fait tantôt métaphysicien, tantôt physicien.

²⁴¹ *Quintessence*, p.78.

Ces deux sections introductives, par leur effort de classification du *kalām* eu égard aux autres sciences religieuses mais également comme science théorique à part entière, illustrent bien la complexité de la figure d'al-Miklātī qui, tout en signant une œuvre de réfutation des philosophes à une époque peu favorable à ces derniers, est un fervent défenseur des conditions qui rendent possible une telle réfutation. Ce sont ces conditions mêmes qu'il crée dans ces sections introductives et plus particulièrement, comme nous l'avons vu, dans la troisième section qui établit le lexique des théoriciens. Sans ce terrain commun de la spéculation, il n'y aurait pas de réfutation possible et donc pas non plus de *kalām* car, si celui-ci vise la consolidation de la vérité, seule la confrontation aux doctrines et argumentations adverses peut, selon al-Miklātī, lui permettre d'atteindre son but. On dit souvent que le déclin de la philosophie en Occident va de pair avec l'essor du *kalām*.²⁴² Il serait sans doute plus juste de dire que les attaques contre la philosophie eurent aussi raison du *kalām*, à condition de l'entendre non pas simplement comme un ensemble de doctrines figées mais comme un dialogue vivant avec les doctrines opposées. En effet, ce sont les traditionnistes, hostiles au *naẓar*, qui l'emportèrent auprès d'al-Manṣūr qui, pour s'attirer leur appui politique, condamna ceux qui s'occupaient de philosophie. Si, à de rares exceptions près, la philosophie s'est éteinte à cette époque chez les musulmans d'Occident, c'est au contraire qu'il n'y avait pas alors de *kalām* fort, capable de se muer en de nouvelles formes, et d'intégrer en son sein la philosophie tout en continuant de critiquer les doctrines des philosophes. Or les causes –multiples et complexes– qui portèrent alors en Andalousie un coup d'arrêt à la philosophie sont les mêmes qui compromirent le développement d'un tel *kalām*. Il eut lieu en revanche en Orient, dès le début du XII^{ème} siècle. En effet, une fois évacués les préjugés sur la disparition de la philosophie dans le monde arabe après la mort d'al-Ġazālī dont le *TF* aurait porté le coup fatal²⁴³, la puissance philosophique de penseurs tels qu'al-Šahrastānī, Faḥr al-Dīn al-Rāzī, ou encore Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī, pour ne citer que les plus célèbres, est manifeste. Al-Miklātī aurait pu se situer à l'aube d'une telle ère en Andalousie, mais en raison du

²⁴² O. Leaman, *Averroes and his philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 1988, p.163 : « Historians who deal with this period often point out that the decline of philosophy was at least matched by the rise of theology, very much on the lines which Ghazali had recommended in his work. »

²⁴³ E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, p.21 : « Quand Averroès mourut, en 1198, la philosophie arabe perdit en lui son dernier représentant, et le triomphe du Coran sur la libre pensée fut assuré pour au moins six cents ans. » Cf. Adamson, « Introduction », *In the Age of Averroes*, p.1.

contexte politique particulier de cette partie du monde, la *Quintessence* apparaît au contraire comme le dernier témoin d'une harmonie fragile dont la chute des almohades précipita la fin.

Après cette présentation générale d'al-Miklāfī et de la *Quintessence* par laquelle nous avons tenté de donner un aperçu de la diversité des questions qui y sont traitées en même temps que de l'unité de la méthode qui y est mise en œuvre, et par laquelle nous avons cherché à cerner les traits de ce théologien occidental tant dans ses rapports aux autres théologiens aš'arites et non-aš'arites que dans les relations complexes qu'il entretient avec les différents philosophes, nous voudrions nous concentrer dans ce qui suit sur deux questions majeures de la controverse qui oppose théologiens et philosophes : celle de l'éternité ou non du monde, et celle de la preuve de l'existence d'un producteur du monde. Comme le montre Davidson²⁴⁴, l'accord des théologiens et philosophes arabes sur l'existence de Dieu projeta au premier plan la question de l'éternité ou non du monde où l'opposition entre les deux camps est maximale, en faisant l'exemple par excellence de la controverse médiévale, prenant ses racines chez les Anciens et se prolongeant jusqu'à la modernité.²⁴⁵ Toutefois, si cette question a pris la première place –ce qui se vérifie littéralement dans de nombreuses œuvres de *kalām* où c'est effectivement la première question traitée–, les enjeux des deux questions n'en sont pas moins imbriqués. En effet, ce qui fait controverse c'est surtout les conséquences respectives des positions éternaliste et anti-éternaliste quant à la conception et l'établissement de Dieu. Les théologiens refuseront aux philosophes la possibilité d'établir un producteur du monde dès lors que ce dernier est conçu par eux comme éternel, et les philosophes rétorqueront sur le même terrain en montrant que la conception d'un monde adventice, parce qu'elle implique en Dieu adventicité, changement et multiplicité, aboutit à la négation de Dieu. C'est là où il y a en apparence accord que la controverse est souvent la plus vive, forçant chacun à préciser son système afin d'exacerber les différences et de le défendre contre les attaques adverses. Ces deux questions, intimement liées, sont ainsi un espace extrêmement fécond sur le plan des concepts et des arguments. Un exemple particulièrement emblématique nous est offert par deux représentants d'un même bord : Avicenne et Averroès. Or entre les deux, il y a, indéniablement, le *Tahāfut* d'al-Ġazālī, qui joue pour Averroès le rôle de source, de révélateur, en même temps que de cible. C'est

²⁴⁴ *Proofs*, pp.1-2.

²⁴⁵ Voir notamment C. Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur « L'Eternité du monde »*, GF Flammarion, Paris, 2004.

à l'intérieur du triangle formé par ces trois grandes figures que se tient la discussion de ces deux questions dans la *Quintessence*. C'est dans cette perspective que nous avons choisi de consacrer notre étude principalement à ces deux questions et c'est avec ce parti-pris que nous nous sommes autorisée à nous attarder sur certains des points de tension entre ces penseurs.

II. Adventicité vs éternité : la possibilité du monde au cœur de la controverse

Al-Miklātī inaugure son traitement de la question de l’adventicité du monde par une présentation des différentes doctrines²⁴⁶ car les théoriciens divergèrent sur ce point. Il distingue la position des partisans du Vrai pour qui le monde est « adventé et créé » par Dieu en vertu de Son pouvoir. Ils sont suivis par les adeptes des différentes religions monothéistes et même par une partie des philosophes au nombre desquels sont cités : Platon, Socrate, Empédocle, Pythagore, Anaxagore et Thalès. A l’opposé, il y a la position de ceux qui croient en l’éternité du monde, leur chef de file étant Aristote, suivi de ses disciples grecs –Alexandre, Proclus et Thémistius- et arabes –seuls al-Fārābī et Avicenne étant nommés.²⁴⁷ Cette répartition des philosophes, al-Miklātī la reprend à al-Šahrastānī qui les divise ainsi en deux groupes au début de sa *Nihāya al-Iqdām*²⁴⁸. Il ajoute à cette liste le cas de Galien qui est dit avoir suspendu son jugement, la question dépassant les capacités de nos intellects –notre théologien cite à cet endroit le *TF* d’al-Ġazālī²⁴⁹-, ainsi que celui de Démocrite qui dans une formulation plus ambiguë semble également suspendre son jugement. Il rapporte ensuite une anecdote dont on sait, bien que l’orthographe erronée de son nom ne permette pas de l’identifier ici²⁵⁰, qu’elle concerne Cratyle. Il semble qu’al-Miklātī tire ces deux éléments de la *Métaphysique* d’Aristote lui-même²⁵¹.

²⁴⁶ *Quintessence*, pp.137-140.

²⁴⁷ Cf. M. Rashed, « Nouveaux Fragments anti-procliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de la théorie de l’“instauration” (*ḥudūth*) », *Les Etudes philosophiques*, 105 (2013), 261-292, pp.263-265.

²⁴⁸ *Nihāya*, p.3.

²⁴⁹ *TF* I, pp. 21-22.

²⁵⁰ Le manuscrit donne « *flṭṣ* » qui n’est pas si éloigné de « *qrṭṭṣ* ».

²⁵¹ Aristote, *Métaphysique*, *Γ* 5, 1009b11-12 : « C’est pourquoi justement Démocrite affirme ou que rien n’est vrai ou que, du moins pour nous, ce n’est pas évident » ; 1010a10-13 : « C’est en effet à partir de cette conception que s’est épanouie l’opinion la plus extrême de celles dont nous ayons parlé, l’opinion de ceux qui se prétendent héraclitéens, telle que Cratyle la soutenait, lui qui pensait finalement qu’il ne devait rien dire, mais bougeait seulement le doigt ». Comme nous l’indiquions en première partie, ce passage est cité dans le Grand Commentaire de la *Métaphysique* d’Averroès (*Tafsīr*, p.417 pour Démocrite et pp.421-422 et 424 pour Cratyle). Il est donc possible qu’al-Miklātī le lise chez Averroès. Toutefois, seul le texte d’Aristote est cité ici et non le commentaire, et nous n’avons pas d’autre indice qu’al-Miklātī ait lu le *Tafsīr*. En outre, l’anecdote y est attribuée à « *’brūqlīṣ* » qu’il faut peut-être émendé en « *īrūqlīṣ* » qui désignerait Héraclite. Il est donc plus prudent de penser qu’il le lit directement chez Aristote. Enfin, il n’est pas exclu que cette anecdote ait circulé indépendamment.

Puisque ce sont les péripatéticiens que vise la réfutation d'al-Miklātī –il l'affirmait, rappelons-le, dès les premières pages de son œuvre-, il présente leur position dans le détail. Ces derniers distinguent en effet au sein du monde entre le monde supralunaire qui est éternel sans discrimination et le monde sublunaire qui, lui, admet des distinctions : les quatre éléments sont adventices quant à leurs parties, éternels quant à leurs totalités ; les existants composés du monde de la génération et de la corruption sont adventices selon l'individu, éternels selon l'espèce. C'est pourquoi, conclut al-Miklātī, pour les philosophes péripatéticiens, « celui qui attribue l'adventicité au monde dans son ensemble se trompe, de même que se trompe celui qui lui attribue dans son ensemble l'éternité »²⁵². Cette remarque rappelle ce que nous lisons dans le *Kitāb al-Ġadal* d'al-Fārābī où celui-ci explique le caractère dialectique de la question de l'éternité ou non du monde par l'ambiguïté du terme de « 'ālam ».

« En effet, lorsque nous disons 'le monde' c'est là un terme ambigu (*mušakkaka*), et qui plus est pris comme un indéfini (*muhmala*). Ainsi, si le monde est pris dans sa totalité d'une telle façon, <on aura> de nombreuses parties : une qui est clairement non éternelle *a parte ante*, une autre telle qu'il est possible de produire à son sujet un syllogisme montrant qu'elle est éternelle *a parte ante*, et une dernière dont le statut n'est pas clair. »²⁵³

La question de l'éternité ou non du monde n'est dialectique –comme le dit Aristote- que lorsque « monde » est employé de la sorte, sans précision du sens en lequel il doit être entendu. La méthode scientifique qui rend possible la démonstration implique une distinction entre les parties du monde afin « d'examiner pour chacune de ses parties si elle est éternelle *a parte ante* ou non, en combien de façons une chose peut être éternelle *a parte ante* et en combien de façons elle est dite non éternelle »²⁵⁴.

Al-Miklātī leur attribue alors une affirmation apparemment avicennienne : « Ils dirent également que le monde supralunaire est un existant possible par son essence, nécessaire par l'existant nécessaire par son essence, et qu'il n'est pas adventé par une advection précédée de non-existence. » Celle-ci se retrouve en effet chez al-Šahrastānī, dans sa *Nihāya al-Iqdām*²⁵⁵, à un petit détail près : l'adjectif « *al-'ulyā* » qui qualifie ici le monde en est absent. C'est donc le monde dans son entier qui, chez al-Šahrastānī, est dit possible par essence, nécessaire par l'existant nécessaire par essence. Nous

²⁵² *Quintessence*, p.140.

²⁵³ Al-Fārābī, *Kitāb al-Ġadal*, in *Al-Manṭiq 'inda al-Fārābī*, vol. 3, éd. D. Rafīq al-'Aḡam, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1986, p.81.

²⁵⁴ *Kitāb al-Ġadal*, p.82.

²⁵⁵ *Nihāya*, p.3. Il attribue cette conception au deuxième groupe, celui des péripatéticiens éternalistes.

reviendrons, dans la troisième partie de notre introduction, sur le sens de cet ajout qui apparaît comme une restriction du double qualificatif « possible par essence, nécessaire par un autre » au seul monde supralunaire. Ce qui nous intéresse davantage pour l’heure c’est l’affirmation que celui-ci est un « existant possible par son essence » et qu’il n’y a donc pas de ce point de vue d’exception pour les cieus ni de distinction avec le monde sublunaire. Comme nous avons déjà eu l’occasion de le dire, al-Miklātī ne se contente pas pour réfuter les philosophes de contrer seulement leurs arguments mais donne également des arguments positifs de ses propres thèses. Il commence ainsi, après avoir présenté la position des philosophes sur cette question et avant d’en réfuter les faux-semblants, par développer deux preuves de l’adventicité du monde.

A/ La preuve à partir du possible²⁵⁶

1) Possibilité et spécification

a. Présentation de la preuve

a.1. Source de la preuve

Pour montrer l’adventicité du monde, les théologiens ont le plus souvent recours à la preuve à partir des accidents, qui est considérée comme la preuve par excellence des *mutakallimūn*.²⁵⁷ Ce sera la deuxième preuve d’al-Miklātī, nous y reviendrons. Une autre preuve est parfois utilisée : c’est une preuve à partir du concept de spécification ou particularisation²⁵⁸, concept plus souvent employé pour prouver l’existence d’un producteur du monde. C’est à une preuve de ce genre que nous avons affaire ici, bien que notre auteur la reformule comme une preuve à partir du concept de possible. Cette première preuve de l’adventicité prend la forme –comme al-Miklātī le précise lui-même– d’un syllogisme du premier mode de la première figure : « Tout existant excepté Dieu Très Haut est possible (*ḡā’iz*²⁵⁹) eu égard à son essence ; or tout ce qui est possible eu

²⁵⁶ Cette preuve s’étend de la page 141 à la page 146. Nous allons en suivre le raisonnement, pas à pas.

²⁵⁷ Pour une étude des différents arguments des théologiens en faveur de l’adventicité du monde, voir H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Harvard University Press, Cambridge/Londres, 1976, pp.373-455 ; et H. A. Davidson, *Proofs for eternity, creation and the existence of God in Medieval Islamic and Jewish philosophy*, Oxford University Press, New-York/Oxford, 1987, pp.117-203 (dorénavant *Proofs*).

²⁵⁸ Nous traduisons « *taḥṣiṣ* » et « *taḥaṣṣuṣ* » par « spécification » et « *muḥaṣṣiṣ* » par « spécificateur ». Mais le terme est traduit notamment par Davidson par « particularization ».

²⁵⁹ Nous ne traduisons pas différemment *ḡā’iz* et *mumkin* car al-Miklātī utilise tantôt l’un, tantôt l’autre, indifféremment.

égard à son essence est adventice ; donc tout existant excepté Dieu Très Haut est adventice ». Deux choses peuvent être d'abord remarquées : d'une part, l'expression « *ḡā'iz bi-l-naẓari ilā dātihi* » est avicennienne²⁶⁰ et la prémisse mineure –que tout existant hormis Dieu est possible eu égard à son essence–, dont notre auteur dira plus bas que ses adversaires l'admettent, indique clairement que l'interlocuteur est ici Avicenne ; d'autre part, la stratégie réfutative d'al-Miklātī se dessine d'emblée : il s'agira de nouer ensemble et indissociablement possibilité et adventicité de sorte que la position défendue par Avicenne –celle d'un monde à la fois possible et éternel– se révèle tout à fait intenable.

Cette formulation particulière de la preuve n'est pas courante chez les *mutakallimūn*. Nous trouvons chez al-Ġuwaynī, dans sa *'Aqīda al-Niẓāmiya*, une preuve de l'adventicité du monde qui repose sur l'idée de la possibilité du monde. Celle-ci est explicitée à travers plusieurs exemples dont la possibilité pour le monde d'être plus petit ou plus grand ou celle d'être situé plus à gauche ou plus à droite. Al-Ġuwaynī affirme ensuite : « Si donc le statut de la possibilité appartient nécessairement au monde, il est impossible de décréter son éternité et il est établi qu'il a besoin d'un <agent> déterminant (*muqtaḍin*)²⁶¹ qui le détermine <à être> tel qu'il est »²⁶². Cette preuve permet à la fois d'établir l'adventicité du monde et l'existence d'un producteur de celui-ci²⁶³ et ces deux aspects sont, dans ce texte, imbriqués. Al-Šahrastānī, dans sa *Nihāya*, rappelle cette preuve de l'Imām al-Ḥaramayn, souligne le lien entre la possibilité et le besoin d'un spécificateur et annonce qu'il sera montré dans ce qui suit que « le monde est un existant possible *eu égard à son essence* »²⁶⁴. Al-Miklātī pouvait trouver là la matière de sa preuve bien que sa forme s'en éloigne par sa concision et sa forme syllogistique. Nous trouvons en revanche une formulation presque identique dans le *Kitāb al-Arbaʿīn* de Faḥr al-Dīn

²⁶⁰ Il ne s'agit pas de nier les antécédents chez les *mutakallimūn* et les philosophes (on pense en particulier à al-Fārābī) de la distinction entre existant possible et existant nécessaire mais l'expression « *ḡā'iz bi-l-naẓari ilā dātihi* » permettant de combiner la possibilité eu égard à l'essence et la nécessité eu égard à un autre est proprement avicennienne. Pour une généalogie de cette distinction, cf. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, chapitres 12 et 13. Sur l'influence d'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī que Wisnovsky ne prend pas en compte, voir W. Madelung, « Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī's proof for the existence of God », in *Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank*, éd. J. E. Montgomery, Peeters, Louvain/Paris/Dudley, 2006, 273-280.

²⁶¹ « *iqṭaḍā* » est le terme qui désigne en logique l'implication. Le « *muqtaḍin* » est celui qui implique une chose, l'exige, la rend nécessaire. C'est en ce sens qu'il faut entendre ici « détermine » et « déterminant ».

²⁶² Al-Ġuwaynī, *Al-'Aqīda al-Niẓāmiya fī al-Arkān al-Islāmiyya*, éd. M. Z. Al-Kawṭarī, Al-Maktaba al-Azhariyya li-l-Turāt, Le Caire, 1992, p.16.

²⁶³ C'est en effet à cette preuve de l'existence de Dieu qu'Averroès fait allusion dans son *Kitāb al-Kaṣf*, nous y reviendrons en troisième partie.

²⁶⁴ *Nihāya*, p.10. Nous soulignons.

al-Rāzī. C'est, dans cet ouvrage, la quatrième preuve de l'adventio de tout ce qui n'est pas Dieu :

« Nous disons donc : Tout ce qui n'est pas l'existant nécessaire unique est possible par son essence (*mumkin li-dātihi*) ; or tout possible par son essence est adventé (*muḥdat*) ; donc tout ce qui n'est l'existant unique est adventé. »²⁶⁵

Mises à part certaines divergences dans le vocabulaire (Faḥr al-Dīn al-Rāzī parle d'existant nécessaire unique là où al-Miklātī parle de Dieu Très Haut, de *mumkin li-dātihi* et non de *ḡā'iz bi-l-naẓari ilā dātihi* et de *muḥdat* en place de *ḥādīt*), la preuve est la même. Nous retrouvons là les deux éléments clés de la preuve miklātienne : la mention « *li-dātihi* » et la stratégie de lier ensemble possibilité et adventicité. La démonstration de la validité des différentes prémisses, nous le verrons, présente davantage de dissimilitudes. La question se pose de savoir si l'argument de Faḥr al-Dīn al-Rāzī a pu influencer directement al-Miklātī. D'après A. Shihadeh, le penseur persan compose son *Kitāb al-Arba 'īn* entre 1199 et 1204²⁶⁶, ce qui correspond à la période à laquelle l'éditeur de la *Quintessence* estime sa rédaction. Si ces deux estimations sont justes, il ne semble pas qu'il puisse y avoir d'influence directe. Quand bien même la rédaction de la *Quintessence* serait en réalité plus tardive, cela supposerait une transmission très rapide de l'œuvre d'al-Rāzī. Malgré la similitude certaine des deux formulations, il ne s'agit pas d'une copie exacte, de sorte qu'il n'est pas possible d'en tirer de conclusion définitive. Maïmonide dans son *Guide des Égarés* présente et critique ce que Davidson identifie comme la preuve de Faḥr al-Dīn al-Rāzī. A ce sujet, Davidson écrit : « Maimonides and Rāzī were contemporaries and were separated, geographically, by half a world. The argument very likely was circulating in the schools, and Maimonides may have learnt it there. »²⁶⁷ C'est ce que semble confirmer l'usage par al-Miklātī de cette preuve : celle-ci devait être répandue dans les écoles –y compris en Occident- bien qu'elle fût moins usitée que la preuve à partir des accidents.

a.2. Le monde est possible

Rappelons l'énoncé de la première preuve de l'adventicité du monde :

²⁶⁵ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Arba 'īn fī Uṣūl al-Dīn*, éd. A. H. al-Saqā, Maktaba al-Kulliyāt al-Azhariyya, Le Caire, 1986, p.52.

²⁶⁶ Cf. A. Shihadeh, *The Teleological Ethics of Faḥr al-Dīn al-Rāzī*, Brill, Leiden/Boston, 2006, p.9, note 30.

²⁶⁷ Davidson, *Proofs*, p.193, note 201.

« Tout existant excepté Dieu Très Haut est possible eu égard à son essence ; or tout ce qui est possible eu égard à son essence est adventice ; donc tout existant excepté Dieu Très Haut est adventice. »²⁶⁸

La prémisse mineure, nous dit al-Miklāfī, n'est pas disputée par ses adversaires, ce qui pourrait le dispenser de la démontrer. Il entreprend néanmoins d'offrir deux preuves de sa validité. Une première, qu'il présente succinctement, consiste à dire que tout existant hormis Dieu est changeant et que, tout changeant étant possible eu égard à son essence, tout existant hormis Dieu est possible eu égard à son essence. La prémisse mineure de ce nouveau syllogisme n'est pas démontrée ici, elle le sera en revanche dans la deuxième preuve²⁶⁹. La prémisse majeure –que tout changeant est possible eu égard à lui-même– est, quant à elle, justifiée par l'impossibilité que change l'essence de ce qui est nécessaire eu égard à son essence : seul ce qui est possible peut changer, tout changeant est donc possible²⁷⁰. La deuxième preuve est davantage développée. Elle repose sur la division des existants selon les trois « jugements <que porte> l'intellect » : nécessité, possibilité et impossibilité. Puisque l'on parle d'existants, le jugement d'impossibilité est exclu. Il reste donc trois possibilités : soit l'intellect juge que tous les existants sont nécessaires, soit qu'ils sont tous possibles, soit qu'une partie est nécessaire et qu'une autre est possible. Ce qui exclut que tous les existants soient nécessaires, c'est l'impossibilité qu'existent deux êtres qui soient tous deux nécessaires eu égard à leur essence, conjointe à l'évidence de l'existence d'une multiplicité dans le monde. Cette impossibilité apparaît en ce qui concerne l'unicité divine²⁷¹. La deuxième branche de l'alternative est elle aussi rejetée : tous les existants ne peuvent pas être jugés possibles eu égard à leur essence car on aboutirait à une régression à l'infini. Le raisonnement est concis (sans doute parce qu'il est classique²⁷²) mais peut être explicité de la sorte : un existant possible eu égard à son essence a besoin d'un autre existant pour exister, mais si celui-ci est à son tour possible

²⁶⁸ *Quintessence*, p.141.

²⁶⁹ *Quintessence*, pp.147-148.

²⁷⁰ Ce raisonnement peut trouver appui chez Avicenne lui-même dans un texte de jeunesse, *al-Ḥikma al-'Arūḍiyya* (MS Uppsala Or. 364, 3v16-4r12), cité par Wisnovsky in *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.277 : « L'essence de tout changeant est causée et possible. Tout ce qui est nécessaire d'existence par son essence est nécessaire d'existence sous tous les aspects et n'est caractérisé par aucune sorte de changement ».

²⁷¹ Celle-ci n'est en réalité démontrée que bien plus avant dans le texte et l'expression employée par al-Miklāfī est ambiguë : « d'après ce qui vous est apparu concernant l'unicité <divine> (*al-waḥdāniyya*) ». Si l'on considère qu'une telle indication doit renvoyer à un raisonnement précédent, il faudrait y voir le signe que ce passage est recopié par al-Miklāfī d'une œuvre où l'unicité de Dieu avait déjà été montrée. Mais peut-être ne faut-il voir là qu'un renvoi à l'unicité divine comme doctrine admise par tous bien que non encore démontrée.

²⁷² Nous reviendrons en troisième partie sur l'argument à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini. Pour une présentation de l'usage qui en est fait dans la *kalām* et dans la philosophie, voir Davidson, *Proofs*, pp.117-126 et pp.336-377.

eu égard à son essence –ce qui sera le cas si tous les existants le sont- il aura à nouveau besoin d'un autre existant et ainsi de suite, à l'infini. L'impossibilité de la régression à l'infini peut s'entendre de deux façons : l'impossibilité peut tenir soit à la nature de la causalité –c'est le cas chez Aristote en *Métaphysique* α, 2- soit à celle de l'infini –par le rejet d'un infini en acte ou pour les *mutakallimūn* de tout infini quel qu'il soit. Que tout existant possible ait besoin pour exister d'un autre existant tient selon al-Miklātī, comme nous allons le voir dans ce qui suit, à la nature même du possible. Un argument à partir de la spécification est donc également sous-entendu. La particularité de l'utilisation que fait ici al-Miklātī de l'argument à partir de l'impossibilité d'une régression à l'infini est qu'il ne vise pas par là à prouver l'existence d'un existant nécessaire mais plus exactement à prouver, dans un premier temps, que tous les existants ne peuvent pas être possibles mais que certains sont possibles, d'autres nécessaires, et, dans un deuxième temps puisqu'il ne peut y avoir qu'un seul existant nécessaire, que tous les existants hormis cet existant nécessaire, qui n'est autre que Dieu, sont possibles.

Al-Miklātī installe ainsi sa preuve dans une division proprement avicennienne des existants et c'est toute la force de cette preuve de l'adventicité du monde que de partir de la conception avicennienne de la possibilité du monde. Que cela soit voulu se voit dans la précision systématique de « *bi-l-naẓari ilā dātihī* » après la mention de l'une ou l'autre des deux modalités. Le désaccord avec les philosophes ne portera donc pas sur la possibilité du monde mais sur la conséquence d'un tel statut ontologique. C'est dès lors sur la prémisse majeure que l'effort d'argumentation doit se concentrer : il faut contre Avicenne prouver que tout ce qui est possible eu égard à son essence est adventice. Or pour établir un lien indissoluble entre possibilité et adventicité, al-Miklātī introduit un troisième élément essentiel à l'équation : le spécificateur (*al-muḥaṣṣiṣ*). Il a ainsi recours, pour sa preuve de l'adventicité du monde, à un argument classique du *kalām* : l'argument à partir du concept de spécification.

b. L'argument du *taḥṣīṣ*

b.1. Présentation générale

Cet argument part généralement du constat de certaines caractéristiques spécifiques du monde ou des existants du monde, réalisées au détriment d'autres qui étaient tout autant possibles, et dont la sélection arbitraire ne peut dès lors s'expliquer que

par un *muḥaṣṣiṣ*, un spécificateur. Il a été utilisé d'abord et surtout pour inférer le créateur à partir du créé, pour passer donc de l'adventicité du monde à l'existence d'un producteur de celui-ci. Nous y reviendrons dans le chapitre consacré à la preuve de l'existence de Dieu puisqu'al-Miklātī en fait alors également usage. Parmi les différentes caractéristiques servant de point de départ de l'argument (le moment de l'advent, la taille du monde, sa position...), il y a l'existence ou la non-existence du monde.²⁷³ Davidson fait remonter l'utilisation de cette alternative dans l'argument de la spécification à al-Ġuwaynī.²⁷⁴ On en trouve un exemple notamment dans son *Iršād* :

« Si l'adventicité du monde est établie et qu'il est apparu que son existence a un commencement, alors l'adventice a la possibilité d'exister ou de cesser d'exister (*ḡā'iz wuḡūduhu wa intifā'uḡu*) <...>. Si l'existence possible survient à la place de la persistance de la non-existence possible, les intellects décrètent, de toute évidence, son besoin d'un spécificateur qui en a spécifié la survenue. »²⁷⁵

Comme l'écrit Davidson, cette idée selon laquelle il faut qu'un *muḥaṣṣiṣ* ait sélectionné l'existence du monde au détriment de sa non-existence « must have been suggested to Juwaynī by Avicenna's analysis of the concepts *possibly existent* and *necessarily existent* »²⁷⁶. En effet, Avicenne insiste sur le fait que le possible, indifférent par essence à l'existence ou la non-existence, ne peut exister qu'en étant causé par un autre. C'est ainsi que dans le *Šifā'* par exemple, il écrit : « Quant à l'existant possible, sa propriété est apparue par là et c'est qu'il a besoin nécessairement d'autre chose qui le rende existant en acte »²⁷⁷. Al-Miklātī, lorsqu'il usera de l'argument à partir de la spécification –que ce soit pour établir le producteur du monde ou pour prouver l'adventicité du monde–, partira exclusivement de la possibilité du monde lui-même d'exister ou de ne pas exister. Ce critère en plus de satisfaire à son goût de la concision lui permet encore une fois d'être dans un dialogue direct avec Avicenne.²⁷⁸ Davidson écrit à propos de ce dernier : « It was not Avicenna's intent that the world is anything but eternal, and he certainly did not have

²⁷³ Maïmonide présente, dans son *Guide des égarés* (trad. S. Munk, Otto Zeller, Osnabrück, 1964, I, 74, pp.429-431), les différentes méthodes des théologiens pour prouver l'adventicité du monde. La preuve à partir de la spécification est la cinquième méthode présentée. La preuve à partir de l'existence et de la non-existence est distinguée de celle-ci comme une sixième méthode des *mutakallimūn*, jugée par eux comme meilleure. Maïmonide critique cette distinction car, selon lui, les deux preuves reposent en réalité sur le même principe de la possibilité (*al-ṭḡāz*).

²⁷⁴ Davidson, *Proofs*, p.161.

²⁷⁵ *Al-Iršād*, p.28.

²⁷⁶ Davidson, *Proofs*, p.161. Madelung montre qu'outre l'influence d'Avicenne, celle d'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī a sans doute été décisive dans le cas d'al-Ġuwaynī, plusieurs des innovations attribuées à ce dernier se trouvant déjà chez al-Baṣrī. Cf. son article « Abū'l-Ḥusayn al-Baṣrī's Proof for the Existence of God », en particulier pp.278-279.

²⁷⁷ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 7, § 14.

²⁷⁸ L'alternative entre existence et non-existence offre en outre l'avantage non négligeable pour al-Miklātī d'être détachée de tout cadre occasionnaliste et même de la physique atomiste du *kalām*.

in mind a temporal differentiation out of actual existence for the world as a whole. Ghazali and the others, however, turn Avicenna's analysis to their own purpose »²⁷⁹. Al-Miklātī s'inscrit pleinement dans la suite de ces auteurs. L'argument à partir de la spécification permet en partant de la possibilité du monde d'affirmer le besoin du monde, dès lors qu'il existe, d'un spécificateur. Lorsqu'il est utilisé pour prouver l'adventicité du monde, c'est là la première étape du raisonnement. Il s'agit ensuite de montrer comment la spécification qui est nécessaire pour expliquer certaines caractéristiques du monde est contradictoire avec l'éternité. On retrouve ces deux étapes qui font voir l'incompatibilité entre possibilité et éternité *via* le concept de spécification dans la preuve de la '*Aqīda al-Nizāmīya*'²⁸⁰, bien qu'il y ait des différences dans le détail de l'argumentation, comme nous le verrons. Ce même raisonnement, présenté de manière plus systématisée et par là même plus proche de la formulation d'al-Miklātī, se retrouve chez Faḥr al-Dīn al-Rāzī qui reprend, à la fin de l'exposition de cette quatrième preuve de l'adventicité, les différentes étapes de son argumentation :

« Il a donc été établi que tout ce qui n'est pas l'Un est possible par son essence ; et il a été établi que tout ce qui est possible par son essence a besoin quant à son existence d'un <agent> influent (*al-mu'attir*) ; et il a été établi que tout ce qui a besoin quant à son existence d'un <agent> influent est <adventé> : il suit donc de cette démonstration que tout ce qui n'est pas l'Un est obligatoirement adventé. »²⁸¹

Nous retrouvons bien là tout le cheminement de la preuve d'al-Miklātī. C'est dans la justification des différentes prémisses que s'observent certaines différences.

b.2. Le recours à l'évidence

Pour montrer que tout ce qui est possible est adventice, al-Miklātī doit donc d'abord établir que tout ce qui est possible a besoin d'un spécificateur. Or il n'en donne pas à proprement parler de démonstration. C'est la définition même du possible qui rend manifeste le besoin d'un tel spécificateur : « le possible est ce pour quoi les deux extrêmes de la négation <d'existence> (*al-naḥy*) et de l'affirmation <d'existence> (*al-iṭbāt*) sont équivalents, sans que l'un l'emporte sur l'autre eu égard à son essence »²⁸². Dès lors, pour que l'un plutôt que l'autre extrême soit établi, il faut nécessairement un spécificateur. En effet, le spécificateur n'est rien d'autre que « ce qui établit (*al-muṭbit*) l'existence plutôt

²⁷⁹ Davidson, *Proofs*, p.162.

²⁸⁰ *Al- 'Aqīda al-Nizāmīya*, pp.16-18. Davidson présente cet argument pp.187-188 et p.190.

²⁸¹ *Kitāb al-Arba 'in*, p.53.

²⁸² *Quintessence*, pp.142-143.

que la non-existence »²⁸³. Fakhr al-Dīn al-Rāzī, pour justifier le besoin qu'a le possible d'un *mu'attir*, se contente lui aussi de donner une définition du possible : « le possible est ce dont la quiddité est susceptible de non-existence et d'existence, l'une à la place de l'autre. Or pour ce qui est ainsi, il est impossible qu'il y ait une prépondérance de l'un des deux extrêmes sur l'autre, si ce n'est par un <agent> influent qui les distingue »²⁸⁴. Al-Miklātī écrit qu'« il est *manifeste* que la suppression du spécificateur signale la suppression de la possibilité »²⁸⁵. Lorsqu'il reviendra sur ce rapport en abordant la question de la preuve de l'existence de Dieu, al-Miklātī affirmera que la validité de la prémisse selon laquelle tout possible a besoin d'un spécificateur est « proche de la nécessité (*qarīb min al-ḍarūra*), dès lors que les sens de possibilité et de spécificateur sont compris »²⁸⁶, puis un peu plus bas, que « nous connaissons de toute nécessité (*'alā al-ḍarūra*) »²⁸⁷ ce besoin d'un spécificateur. Afin de le rendre explicite, il définit à nouveau le possible comme « ce pour quoi ni l'existence ne l'emporte sur la non-existence ni la non-existence sur l'existence, ni son antériorité sur sa postériorité, ni sa postériorité sur son antériorité »²⁸⁸. Nous avons déjà rencontré cette idée d'évidence chez al-Ġuwaynī dans le passage de l'*Iršād* cité plus haut :

« Si l'existence possible survient à la place de la persistance de la non-existence possible, les intellects décrètent *de toute évidence* (*bi-badāhatihā*) son besoin d'un spécificateur qui lui a spécifié la survenue. »²⁸⁹

Al-Šahrastānī dans sa *Nihāya* présente cette preuve d'al-Ġuwaynī et lui attribue cette même affirmation d'évidence :

« Tout être spécifié par un des aspects de la possibilité au détriment des autres, malgré l'égalité des possibles et la similitude des possibilités, a besoin d'un spécificateur *par la nécessité de l'intellect* (*bi-ḍarūra al-'aql*). »²⁹⁰

Un peu plus bas, il dit en son nom propre : « Nous considérons son besoin d'un spécificateur comme *admis, nécessaire ou proche du nécessaire* (*ka-l-musallam aw ka-l-*

²⁸³ *Quintessence*, p.143.

²⁸⁴ *Kitāb al-Arba'īn*, p.53.

²⁸⁵ *Quintessence*, p.143. Nous soulignons.

²⁸⁶ *Quintessence*, p.243.

²⁸⁷ *Quintessence*, pp.243-244.

²⁸⁸ *Quintessence*, p.243.

²⁸⁹ *Al-Iršād*, p.28. Nous soulignons. Comme le montre Madelung, cette idée de l'évidence du fait que ce qui peut être autre qu'il n'est a besoin de quelque chose qui le fasse être ce qu'il est, se trouve déjà chez Abū al-Husayn al-Baṣrī. Il écrit p.275 de l'article qu'il consacre à sa preuve de l'existence de Dieu : « Knowledge that something which occurs while it was possible for it not to occur must do so for some matter (*amr*), is necessary knowledge ».

²⁹⁰ *Nihāya*, p.10. Nous soulignons.

darūrī aw ka-l-qarīb min al-darūrī) »²⁹¹. Notons qu'un argument à partir de la spécification, au côté d'autres arguments tels que l'analogie du visible et de l'invisible ou l'induction²⁹², était suppléé par les théologiens précisément pour corroborer l'inférence d'un producteur du monde à partir de son adventicité, car l'invocation de l'évidence n'était pas jugée légitime. Ainsi, c'est comme si l'évidence qui était revendiquée par certains concernant le lien entre adventice et cause avait été transférée au rapport entre possible et spécificateur.²⁹³ C'est là un point auquel al-Miklātī tient particulièrement. Ce qui implique nécessairement le besoin d'un spécificateur ou d'une cause c'est la possibilité. Si la possibilité n'est pas attribuée à une chose, il n'est pas vrai de dire d'elle qu'elle est spécifiée ou causée. Ainsi, le fait par exemple que les attributs divins soient en un lieu d'inhérence n'implique nullement qu'ils soient causés ou spécifiés car « nous n'avons pas caractérisé les attributs de possibles »²⁹⁴. Qu'est-ce qui dans la notion de possible justifie le recours à l'évidence que ne permettait pas la notion d'adventice ?

c. Les sens de possible

Nous sommes dès lors en droit de nous demander si toute définition du possible implique ainsi nécessairement la dépendance à l'égard d'un spécificateur. Le sens dit statistique ou temporel du possible comme ce qui existe pendant un temps seulement, ni toujours ni jamais, rapproche le possible de l'adventice, tout comme il dresse une équivalence entre le nécessaire et l'éternel²⁹⁵. Or, nous venons de le rappeler, l'évidence du besoin qu'a l'adventice d'un agent n'est pas unanimement partagée. En un autre sens que l'on pourrait qualifier de logique, le possible est entendu comme ce dont la supposition n'entraîne pas d'impossibilité. Le possible est ainsi défini dans les *Premiers Analytiques* comme « ce qui n'est pas nécessaire et que l'on peut supposer être le cas sans qu'il en résulte une impossibilité »²⁹⁶. Appliqué à l'existence et à la non-existence, cela signifie que le possible est ce dont on peut supposer l'existence ou la non-existence sans

²⁹¹ *Nihāya*, p.10. Nous soulignons. La nuance que comporte l'expression « *al-qarīb min al-darūrī* » est peut-être là pour souligner le fait que la pleine évidence de leur co-implication n'apparaît qu'à condition d'avoir clairement à l'esprit les sens exacts des termes de « possible » et de « spécificateur ».

²⁹² Davidson, *Proofs*, p.154 et suivantes.

²⁹³ Davidson, *Proofs*, p.161.

²⁹⁴ *Quintessence*, p.313. Voir aussi p.317 ou p.279.

²⁹⁵ Cf. Aristote, *De la génération et de la corruption*, II 11, 337b35-338a1 : « nécessaire et toujours vont de pair, ce qui est nécessairement ne pouvant pas ne pas être ».

²⁹⁶ Aristote, *Premiers Analytiques*, trad. M. Crubellier, GF Flammarion, Paris, 2014, I 13, 32a18-20.

qu'aucune impossibilité ne suive de l'une ni de l'autre de ces suppositions. Autrement dit, le possible est ce qui peut tout aussi bien exister que ne pas exister.

c.1. Sens de possible pour Avicenne

On retrouve ce sens chez Avicenne qui, dans la partie logique de la *Nağāt*²⁹⁷, définit le possible comme ce dont « il n'y a pas d'obligation ni de son existence ni de sa non-existence (*lā darūra fī wuğūdihi wa lā 'adamihi*) » et dont aucune impossibilité ne suit de l'affirmation ni de la négation de son existence. C'est ce sens que reprend Avicenne au début du deuxième chapitre de sa partie métaphysique pour définir l'existant possible :

« L'existant possible est celui qui est tel que, lorsqu'il est supposé non-existant ou existant, aucune absurdité n'en résulte <...> ; l'existant possible est celui qui n'est aucunement obligatoire (*lā darūra fīhi bi-wağh*), i.e. ni quant à son existence, ni quant à sa non-existence. C'est en ce sens que nous entendons 'existant possible' (*mumkin al-wuğūd*) dans ce contexte. »²⁹⁸

Avicenne en tire un peu plus loin la conséquence suivante : que tout existant possible ne peut venir à l'existence que par une cause, autrement dit que « tout existant possible par son essence, si son existence se réalise, est nécessaire par un autre »²⁹⁹. Cette équivalence entre possible par son essence et nécessaire par un autre est le plus souvent simplement affirmée, mais il arrive également qu'Avicenne supplée certains arguments en sa faveur. Il n'est dès lors pas clair si, pour Avicenne, l'équivalence ainsi établie est seulement extensionnelle ou aussi intentionnelle, ni si le besoin d'une cause est tenu par lui pour évident et découlant de la définition même du possible. Il se peut comme le défend Wisnovsky que sa position sur ce point ait évolué : dans sa *Hikma al-'Arūdiyya*, Avicenne divise les existants en nécessaire par essence et nécessaire par un autre. Pour montrer que ce qui est nécessaire par un autre est possible par essence, il a recours, selon Wisnovsky, à un argument à partir de la composition. Dans son *Mabda' wa al-Ma'ād* et plus tard dans la *Nağāt*, il divise d'emblée les existants en nécessaire par essence et possible par essence et se contente d'affirmer sans le démontrer que le possible par essence est nécessaire par un autre. Wisnovsky voit dans l'absence désormais d'un argument à partir de la

²⁹⁷ *Al-Nağāt fī al-Hikma al-Manṭiqiyya wa al-Ṭabī'iyya wa al-Ilāhiyya*, éd. 'A. 'Umayra, Dār al-Ğīl, Beyrouth, 1992, *al-Manṭiq*, p.29. Pour une étude des modalités dans la partie logique de la *Nağāt*, cf. A. Bäck, « Avicenna's Conception of the Modalities », *Vivarium*, 32:2 (1992), 217-255.

²⁹⁸ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.77.

²⁹⁹ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, pp.78-79. Nous ne posons pas ici la question de savoir si « nécessaire par un autre » est strictement équivalent de « causé », il nous suffit de dire que cet autre qui rend l'existant nécessaire est sa cause.

composition le signe de l'identité extensionnelle mais aussi intentionnelle des deux concepts qui renvoient tous deux au fait d'être causé. « In other words, Avicenna now seems to feel that the ontological distinction between necessary of existence and possible of existence is sufficiently intuitive that he need not appeal to the latter's compositeness to explain its causedness, a move which would have pushed the in itself/through another distinction to the fore <...>. »³⁰⁰

Quoi qu'il en soit, ce qui est possible ne peut, selon Avicenne, exister sans que son existence soit causée par un autre. Il ne faut pas se tromper sur le sens d'une telle affirmation pour le philosophe persan. Le besoin d'une cause ne vaut pas que pour la venue à l'existence du possible non-existant. Ce n'est pas en tant que non-existant que le possible a besoin d'une cause mais bien en tant que son essence est possible. En effet, Avicenne s'efforce longuement, chaque fois qu'il donne les différents sens de possible, à rejeter la conception du possible comme ce qui n'existe pas mais peut exister. La non-existence, insiste-t-il notamment dans les *Iṣārāt*³⁰¹, n'appartient pas à la définition du possible, pas plus que l'existence :

« Cependant si l'on pose comme condition que ce possible soit inexistant dans le présent, c'est une condition qui ne convient pas. En effet, ce serait estimer que si on le fait exister, on l'amène à la nécessité d'exister, sans se rendre compte que si on ne le fait pas exister, bien plus qu'on le suppose inexistant, on l'amène à la nécessité de ne pas être. Si celle-ci ne nuit pas <à sa possibilité>, celle-là ne saurait non plus <lui> nuire. »³⁰²

Le possible d'Avicenne n'est pas le futur contingent. Il ne désigne pas ce dont la non-existence est réalisée et dont l'existence peut dans le futur se réaliser ou ne pas se réaliser. Dans une telle conception, la non-existence appartient à la définition du possible, de sorte que, d'une part, seul ce qui est adventice est possible et, d'autre part, lorsque l'existence est réalisée la possibilité est levée. Or la spécificité et l'enjeu du possible avicennien est précisément d'échapper à ces deux conséquences. Cela apparaît clairement dans ce passage du livre I de sa Métaphysique du *Šifā'* :

³⁰⁰ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.254. Nous proposerons en troisième partie notre interprétation de ce passage obscur de la *Ḥikma al-'Arūḍiyya* ainsi que des différentes présentations de la division des existants.

³⁰¹ Nous nous référons, pour le texte arabe, à l'édition en quatre volumes de S. Dunyā : Avicenne, *Al-Iṣārāt wa al-Tanbīhāt (ma'a šarḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī)*, Dar al-Ma'ārif, Le Caire, 1983-1994. Dorénavant *Al-Iṣārāt*. Nous indiquons également entre parenthèses les pages de l'édition de J. Forget qui sont reprises dans la traduction française d'A.-M. Goichon : Avicenne, *Livre des Directives et Remarques*, Vrin, Paris, 1999. Sauf indication contraire, la traduction est nôtre.

³⁰² *Al-Iṣārāt*, vol. 1, p.276 (pp.35-36). Traduction d'A.-M. Goichon légèrement modifiée. Cf. aussi *al-Naḡāt : Ilāhiyyāt*, II, p.93.

« En outre, pour tout ce dont l'existence est possible lorsque l'on considère son essence, l'existence et la non-existence sont toutes deux en vertu d'une cause. En effet, lorsqu'il existe, c'est que son existence, par distinction d'avec sa non-existence, est devenue effective et lorsqu'il n'existe pas, c'est que sa non-existence, par distinction d'avec son existence, est devenue effective. Donc, de deux choses l'une, soit chacun des deux états est devenu effectif par un autre, ou pas par un autre. Si c'est par un autre, alors cet autre est la cause ; et si ce n'est pas par un autre, <alors la non-existence de cet autre est la cause de sa non-existence>³⁰³. »³⁰⁴

La possibilité, on le voit, signifie l'indifférence de l'essence eu égard aux deux pôles de l'existence et de la non-existence. L'originalité de la conception avicennienne du possible consiste donc en deux points. D'une part, c'est eu égard à son essence³⁰⁵ que l'existant possible est possible selon Avicenne de sorte que le besoin d'une cause tient à l'indifférence de l'essence, considérée en elle-même. D'autre part, cette indifférence de l'essence porte autant sur l'existence que sur la non-existence, de sorte que lorsque la chose existe, elle est, eu égard à la cause par laquelle elle existe, nécessaire, de même que lorsqu'elle n'existe pas, elle est, eu égard à l'absence de sa cause, impossible. En détachant le possible de la non-existence, il sépare possibilité et adventicité, laissant ainsi la place à des possibles éternels. Un existant possible a nécessairement une cause de son existence mais son existence ne vient pas nécessairement après une non-existence. En rattachant la possibilité à l'essence, il assure en outre la perdurance de la possibilité au-delà de la venue à l'existence. C'est en ce double sens qu'Avicenne insiste sur le fait que ce n'est pas l'adventicité mais la possibilité du monde qui explique son besoin d'un spécificateur. C'est selon lui une erreur des théologiens de n'avoir pas vu que seule la possibilité du monde exige un spécificateur, et c'est là un point qu'al-Miklātī n'oubliera pas.

c.2. Sens de possible des théologiens

Lorsque les théologiens usent de l'argument de la spécification en vue d'établir l'existence du producteur, ils partent de l'adventicité du monde, celle-ci ayant été préalablement prouvée, de sorte que la définition du possible y est assez souvent mêlée à

³⁰³ Nous suivons M. E. Marmura qui ajoute ce tronçon de phrase manquant. On trouve une idée similaire dans les *Iṣārāt* (vol. 3, p.19 (p.140)) : « Si une condition est jointe à la considération de son essence, comme la condition de la non-existence de sa cause, il est alors impossible, ou comme la condition de l'existence de sa cause, il est alors nécessaire. Si aucune condition ne lui est jointe, ni la réalisation de sa cause ni sa non-existence, il lui reste en son essence la troisième chose, à savoir la possibilité ».

³⁰⁴ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 6, §4, p.31.

³⁰⁵ A. Bäck montre dans son article (« Avicenna's Conception of the Modalities », pp.236-239) que les modalités chez Avicenne se déterminent sur le plan des quiddités en elles-mêmes, autrement dit qu'elles concernent les essences des choses et non leur existence.

l'idée d'une non-existence antérieure. C'est ainsi qu'al-Ġazālī, dans son *Iqtīṣād*, définit le possible comme suit :

« Nous n'entendons par possible rien d'autre que ce qui peut exister et peut ne pas exister *mais qui n'existe pas* car son existence n'est pas nécessaire par son essence puisque, si son existence existait par son essence, il serait nécessaire et non possible ». ³⁰⁶

Or si tous –philosophes y compris– s'accordent à dire que tout adventice est possible, il y a en revanche dispute quant à savoir si tout possible est adventice. Lorsque cet argument à partir de la spécification est utilisé en faveur de l'adventicité du monde, la notion de possible doit être détachée de celle d'adventice, car autrement on se rendrait coupable d'une pétition de principe. Dans la *'Aqīda al-Nizāmiya*, le possible s'entend comme ce dont l'intellect juge qu'il n'est pas impossible qu'il soit autrement qu'il est et l'inférence d'un spécificateur découle de cette possibilité :

« Quant à ce dont la possibilité a été établie et au sujet duquel les éventualités possibles s'opposent, il est impossible de l'établir conformément à l'une de ces éventualités sans un <agent> déterminant. » ³⁰⁷

C'est donc l'équivalence des différents possibles qui implique un spécificateur puisqu'on ne peut expliquer la réalisation de l'un plutôt que de l'autre sinon en posant un spécificateur. Pour que le besoin d'un spécificateur apparaisse nécessaire, il faut que le possible ne soit pas seulement ce qui peut exister ou ne pas exister, mais ce qui peut *tout aussi bien* exister que ne pas exister, aucune de ces deux éventualités ne l'emportant par elle-même sur l'autre. Dans sa restitution de la preuve d'al-Ġuwaynī, al-Šahrastānī fait ressortir ce trait de façon plus soulignée :

« Tout être caractérisé par un des aspects de la possibilité au détriment des autres, malgré l'égalité des possibles et la similitude des possibilités (*istiwā' al-ḡā'izāt wa tamāṭul al-mumkināt*), a besoin d'un spécificateur par la nécessité de l'intellect. » ³⁰⁸

Dans cette perspective, ce qui exige un spécificateur ce n'est pas, comme chez Avicenne, l'indifférence de l'essence elle-même mais l'indifférence des divers possibles. La conception synchronique de possibles strictement égaux impose nécessairement de penser un spécificateur qui en sélectionne arbitrairement un parmi l'infinité des possibles, et cet arbitraire exigera de doter le spécificateur d'une volonté. La définition qu'en donne Fakhr al-Dīn al-Rāzī, dans son *Kitāb al-Arba'īn*, va dans le même sens :

³⁰⁶ *Al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*, p.25. Nous soulignons.

³⁰⁷ *Al-'Aqīda al-Nizāmiya*, p.16.

³⁰⁸ *Nihāya*, p.10. Nous soulignons.

« Le possible est ce dont la quiddité est susceptible de non-existence et d'existence, l'une à la place de l'autre. Or pour ce qui est ainsi, il est impossible qu'il y ait une prépondérance (*rağahān*) de l'un des deux extrêmes sur l'autre, si ce n'est par un <agent> influent qui les distingue. »³⁰⁹

L'image de la prépondérance, ou plus exactement de l'absence de prépondérance, suppose en effet une égalité des deux extrêmes de l'existence et de la non-existence.

La définition d'al-Miklātī semble elle aussi ne pas dire autre chose. Il insiste sur la stricte égalité, quant à leur possibilité, de l'existence et de la non-existence : « le possible est ce pour quoi les deux extrêmes de la négation <d'existence> (*al-naḥy*) et de l'affirmation <d'existence> (*al-iṭbāt*) sont équivalents, sans que l'un l'emporte (*lā maziyya*) sur l'autre eu égard à son essence »³¹⁰. La deuxième occurrence de celle-ci reprend la formule « *lā maziyya* » qui souligne cette idée d'indifférence. Dans son *TT*, Averroès perçoit le danger de reconnaître une telle indifférence et refuse d'admettre qu'il puisse y avoir égalité de l'existence et de la non-existence à un même moment. Ce n'est pas là ce que dirent les philosophes anciens. Il reproche à al-Fārābī et à Avicenne d'avoir donné raison à cet argument en suivant cette voie pour établir que tout acte a un agent, voie qu'ils ont empruntée selon lui aux *mutakallimūn* eux-mêmes.³¹¹ L'originalité de la position d'Avicenne est qu'il restreint cette indifférence à l'essence qu'il distingue précisément du plan de l'existence. Or, la précision « eu égard à l'essence » qu'al-Miklātī inscrit dans la définition même qu'il donne du possible semble indiquer qu'il tient lui aussi à se placer sur le plan de l'essence. En effet, c'est bien eu égard à l'essence que le possible est également susceptible d'exister et de ne pas exister. Ainsi al-Miklātī joue en quelque sorte un double jeu : il place l'équivalence des deux pôles sur le plan de l'essence, satisfaisant ainsi à la conception avicennienne du possible, ce qui lui permet de rester en dialogue avec le philosophe persan qu'il vise à réfuter ; en même temps, l'insistance sur la stricte égalité de ces pôles lui permet – tout en se gardant de rien affirmer pour l'heure à ce sujet – d'instiller les éléments de son argumentation en faveur d'un agent choisissant, car une telle égalité implique une sélection arbitraire qui ne pourra être le fait d'une cause nécessaire.

Ce premier temps de l'argumentation a donc visé à mettre au jour le lien étroit entre possibilité et spécification, appuyant ainsi la preuve de l'adventicité du monde sur

³⁰⁹ *Kitāb al-Arba 'īn*, p.53.

³¹⁰ *Quintessence*, pp.142-143.

³¹¹ *TT I*, pp.53-54. Nous reviendrons sur ce passage en troisième partie de l'introduction.

un point partagé entre les théologiens et leurs adversaires –du moins en la figure d’Avicenne- : le besoin qu’a le possible d’un spécificateur. En partant d’une conception du possible qui reprend *a minima* la définition avicennienne, al-Miklātī garantit à la suite de sa réfutation une prise sur la conception du philosophe. Dès lors que l’on se place sur le plan de l’essence, si la dépendance du possible eu égard au spécificateur est manifeste, il reste encore à montrer le lien entre spécification et adventicité. C’est ce à quoi s’attache al-Miklātī dans la suite de sa preuve.

2) Spécification et adventicité

a. La spécification est incompatible avec l’éternité

a.1. Spécificité de l’argument d’al-Miklātī

Une fois établi que le possible a nécessairement besoin d’un spécificateur, al-Miklātī formule le rapport du possible à l’adventice sous la forme d’un syllogisme hypothétique³¹² qui met l’accent sur l’incompatibilité entre possibilité et éternité : « Si l’éternité du monde est établie, alors la possibilité est supprimée. Or la possibilité est établie. Donc la co-assomption de la contradictoire du conséquent conclut à la contradictoire de l’antécédent. » Dans ce syllogisme, l’adversaire refuse non pas la prémisse co-assumée (« or la possibilité est établie »), mais l’inférence de la suppression de la possibilité à partir de l’éternité : selon lui, le monde est bien possible mais il n’est pas vrai que parce qu’il est éternel, il ne peut être possible. Cette doctrine laisse clairement deviner l’identité de cet adversaire : c’est en effet Avicenne qui défend à la fois la possibilité du monde –celle du monde comme un tout mais aussi celle de chacune de ses parties, *i.e.* de tous les existants hormis Dieu- et son éternité. Cette compatibilité revendiquée vaut non seulement pour le monde comme un tout mais aussi pour certains existants du monde, les êtres célestes dont Avicenne affirme que, tout en étant possibles au même titre que les autres existants, ils existent éternellement. Pour réfuter cette compatibilité entre possibilité et éternité, al-Miklātī va montrer que l’éternité est incompatible avec la spécification, dont il a été montré qu’elle est impliquée

³¹² Dans son *Kitāb al-Arbaʿīn*, Faḥr al-Dīn al-Rāzī avait présenté sa preuve de la prémisse majeure, que tout possible par son essence est adventice, sous la forme d’un syllogisme prédicatif : « tout ce qui est possible par son essence a besoin pour la prépondérance de son existence sur sa non-existence d’un *muʿattir* ; or tout ce qui a besoin quant à son existence d’un *muʿattir* doit être adventice. » La conclusion n’est pas explicitée : tout ce qui est possible par son essence est donc adventice.

nécessairement par le possible. Il s'appuie ainsi, comme nous l'avons annoncé, sur cette co-implication de la possibilité et de la spécification que défend Avicenne lui-même pour ensuite la faire jouer contre lui en montrant toute l'incohérence de la position de ce dernier, car si la possibilité implique effectivement la spécification, la spécification quant à elle est tout à fait incompatible avec l'éternité. Pour montrer l'impossibilité de l'éternité du monde dès lors que sa possibilité a été admise et le besoin d'un spécificateur établi, al-Ġuwaynī distingue, dans la *'Aqīda al-Nizāmiya*, entre deux types d'agent déterminant (*muqtaḍīn*) : soit il n'est pas doté de choix, et alors il ne peut déterminer une chose au détriment de choses similaires –ce qui est pourtant le cas du monde dont certaines caractéristiques ont été sélectionnées parmi d'autres similaires-³¹³ ; soit il est doté de choix et de volonté mais alors il ne peut se porter sur une chose éternelle car la volonté est incompatible avec l'éternité. Ce que révèle son argumentation c'est que le statut de possibilité du monde n'exige pas seulement un spécificateur mais encore un spécificateur doté de volonté. C'est ensuite par l'intermédiaire de la volonté que l'éternité est rejetée.

« Si on <nous> dit <que> le monde est éternel et <que> ce qui le rend nécessaire est un <agent> influent et doté de choix, nous dirons <que> cela est catégoriquement faux. En effet, il est impossible pour ce qui est éternel d'être établi par une volonté, puisque c'est la <chose> spécifiée qui survient, qui n'était pas puis est, qui est le voulu. Quant à ce qui est survenu depuis toujours, il est impossible de rattacher son être à une volonté qui le fasse survenir. »³¹⁴

C'est le propre de la volonté de pouvoir entre deux identiques spécifier l'un au détriment de l'autre, mais par là même elle ne peut se lier qu'à ce qui survient, et non à ce qui n'a jamais cessé d'être tel qu'il est. La volonté n'a pas de prise sur l'éternel. Comme nous allons le voir, al-Miklātī s'attachera pour sa part à généraliser cet argument à toute spécification, qu'elle soit le fait d'un agent choisissant ou d'une cause nécessaire.

L'argumentation de Fahr al-Dīn al-Rāzī repose sur une autre distinction : après avoir montré que l'existant possible a besoin d'un *mu'attir*, il distingue entre différents états de l'existant possible afin d'établir auquel de ces états se rattache le besoin d'un agent. Ce peut être soit dans l'état de la non-existence, soit dans l'état de l'existence qui se divise lui-même en l'état de l'advention et en celui de la perdurance <dans l'existence>. Or ce ne peut être dans l'état de la perdurance car « l'existentiation de l'existant et la réalisation de ce qui est réalisé est impossible par l'évidence de l'intellect ». Ce doit donc

³¹³ *Al-'Aqīda al-Nizāmiya*, p.17 : « L'<agent> nécessitant ne spécifie pas une chose d'entre des choses similaires ; c'est l'<agent> influent doté de choix qui sélectionne, par sa volonté et son souhait, une chose parmi d'autres similaires ».

³¹⁴ *Al-'Aqīda al-Nizāmiya*, p.17.

être dans l'état de l'adventio ou dans celui de la non-existence qu'il y a le besoin d'un spécificateur, ce qui dans les deux cas –adventio et antériorité de la non-existence– implique l'adventicité de l'existant spécifié. On ne retrouve pas chez al-Miklātī de renvoi comme ici à l'évidence ou à la nécessité, bien qu'il ne donne pas à proprement parler de démonstration mais renvoie à la définition même de la spécification. Peut-être est-ce parce qu'il a conscience que c'est là le nœud même de la dispute et que ses adversaires ne se satisferaient guère d'un tel appel à l'évidence³¹⁵. S'il ne se réfère pas comme al-Rāzī à l'état nécessitant la spécification –il en sera question dans l'objection et la réponse à l'objection qui vont suivre–, le cœur de l'argument reste le même : il ne peut y avoir spécification de ce qui est éternel, car quel sens pourraient avoir les verbes « établir » et « existentiel » pour ce qui est déjà établi et existe déjà ? On perçoit alors tout l'écart entre les conceptions avicennienne et miklātienne du possible : tout l'intérêt du concept de la possibilité pour Avicenne n'est pas qu'il justifie le besoin qu'a l'existant d'un spécificateur pour venir à l'existence, mais précisément que ce besoin, tout comme la possibilité, ne cesse pas avec son existentiation. Al-Miklātī, lui, embrasse le premier pan et ignore le deuxième.³¹⁶

Al-Miklātī insiste sur la validité de l'incompatibilité de la spécification avec l'éternité quelle que soit la conception de la spécification adoptée : que l'on conçoive le spécificateur sur le mode de la cause ou comme un agent doté de volonté et de pouvoir, la négation de l'antériorité de la non-existence rend intelligible la spécification. Au moment de prouver l'existence d'un producteur, al-Miklātī montrera, par un raisonnement proche de celui d'al-Ġuwaynī, que seul un spécificateur doté de volonté peut être à l'origine du monde (on a vu comme les éléments d'une telle conception étaient déjà présents dans sa compréhension du possible)³¹⁷, mais il est important à ce stade de diriger sa réfutation contre les deux sortes de spécificateur afin que celle-ci atteigne sa cible et que les critiques contre la conception d'un Dieu doté de volonté ne puissent valoir ici³¹⁸. Il se distingue par là d'al-Ġazālī qui, tout en développant dans le *TF* une

³¹⁵ Averroès, dans son *Kašf* (p.114, §57), écrit que la proposition selon laquelle le possible est adventé est « une prémisse qui n'est pas manifeste par elle-même (*ġayr bayyina bi-nafsihā*) » et que les philosophes divergèrent sur la question : « ainsi Platon permit qu'il y ait un possible éternel *apa* tandis qu'Aristote l'interdit ».

³¹⁶ Cf. U. Rudolph, « La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne et dans la théologie musulmane » in A. De Libera, A. Elamrani-Jamal, A. Galonnier (éds.), *Langages et philosophie. Hommage à Jean Jolivet*, Vrin, Paris, 1997, 339-346, p.346.

³¹⁷ Plus loin dans la *Quintessence*, p.324, le *tahṣīṣ* est présenté comme le mode de liaison de la volonté à son objet.

³¹⁸ Al-Miklātī a sans doute à l'esprit les critiques d'Averroès, dans son *Kašf* (pp.115-116), pour qui « la

argumentation similaire en posant, comme condition de l'acte, l'antériorité de la non-existence, s'appuie sur une définition étroite de l'acte : l'acte ne se dit proprement que de l'acte volontaire, de la cause par nature, il ne se dit que métaphoriquement. « *Tahṣīṣ* » est donc pris ici en un sens plus large que « *fi'l* ».

a.2. Le sens de *tahṣīṣ*

C'est la définition de la spécification qui va permettre de faire voir l'impossibilité de la spécification d'un éternel : « 'spécificateur' signifie ce qui établit (*al-muḥbit*) l'existence à la place de (*badalan 'an*) la non-existence »³¹⁹. Si l'on entend « *badalan 'an* » au sens de « à la place de », alors l'adventicité semble en effet incluse dans son concept même. Si, pour qu'il y ait spécification, il faut qu'il y ait substitution de l'un des extrêmes à l'autre, il ne pourra y avoir de spécification de l'existence sans antériorité de la non-existence, mais on serait alors face à une pure pétition de principe. En posant que le possible nécessite une spécification (parce qu'il peut aussi bien exister que ne pas exister) et que la spécification est l'établissement de l'existence à la place de la non-existence, en concluant ensuite que le possible est adventice, *i.e.* existe après n'avoir pas existé, al-Miklātī et les autres théologiens qui se servent de cette preuve ne feraient que conclure ce qu'ils avaient en réalité posé d'emblée. C'est là la critique qu'adresse Maïmonide à cette preuve des *mutakallimūn* :

« Mais, pour ce qui est de cet être au sujet duquel on n'est pas d'accord si son existence a toujours été et sera toujours telle qu'elle est, ou s'il a commencé à exister après le non-être (absolu), il ne peut nullement donner lieu à cette pensée ; et on ne saurait demander : 'Qui est celui qui en a préféré l'existence à la non-existence ?' si ce n'est après avoir reconnu qu'il est arrivé à l'existence après ne pas avoir existé, ce qui est précisément la chose sur laquelle on n'est pas d'accord. »³²⁰

Pour Maïmonide, comprendre le possible comme ce qui doit nécessairement être spécifié c'est d'emblée le comprendre comme adventice, on ne peut dès lors prétendre établir l'adventicité par ce biais. Mais peut-être est-il possible de comprendre « *badalan 'an* » au sens plus abstrait de « au lieu de » : on aurait alors moins affaire à une possibilité réalisée à laquelle l'autre possibilité viendrait se substituer sous l'effet du spécificateur, qu'à l'idée de deux possibilités dont l'une est réalisée au détriment de l'autre, sans qu'il soit précisé qu'elle doive la remplacer. En réalité, on peut penser qu'al-Miklātī joue

proposition disant qu'il ne peut y avoir, par la volonté, qu'un voulu adventé (*murād muḥdat*) est quelque chose qui n'est pas manifeste ».

³¹⁹ *Quintessence*, p.143. Il pourrait ajouter « et inversement » puisqu'il faudra aussi un agent pour spécifier la non-existence à la place de l'existence, mais ce n'est pas ce cas de figure qui l'intéresse ici.

³²⁰ *Guide des égarés*, I, 74, pp.430-431. La traduction est de S. Munk.

volontairement sur les deux sens de « *badalan 'an* » : s'il faut l'entendre au sens d'« au lieu de » – en effet, il ne s'agit pas pour al-Miklātī d'inclure l'adventicité dans la définition du possible, autrement sa preuve serait superflue –, son double sens laisse présager que la spécification de l'existence ne saurait se faire qu'après et à la place de la non-existence. Mais une fois exclue l'idée de substitution, comment la nécessité de l'antériorité de la non-existence peut-elle encore suivre de la définition de « spécificateur » ?

C'est que celle-ci découle, non pas du « *badalan 'an* », mais du « *mutbit* ». En effet, est impliqué dans le concept d'un « *itbāt* » l'idée d'un renouvellement : on ne saurait désigner par là la simple continuité de l'état précédent, il faut qu'il y ait quelque chose de nouveau qui soit advenu. Il ne pourra donc y avoir « *itbāt* » ou « *igād* », pas plus qu'« *iqā'* »³²¹, pour ce qui a toujours été, est et sera toujours « *tābit* », « *mawḡūd* » ou « *wāqi'* ». S'il faut qu'il n'y ait d'abord rien puis qu'il y ait quelque chose, c'est qu'on ne saurait penser un acte sans que rien ne soit renouvelé, sans donc que rien ne distingue l'état qui précède l'acte de celui qui lui succède. Or ce qui est éternel est précisément ce qui est toujours tel qu'il est, sans qu'aucun changement n'entre en lui. Il n'y a pas pour ce qui est éternel ni avant ni après, or l'acte véritable exige de penser un avant et un après l'acte. Avicenne lui-même est conscient d'une telle exigence. C'est en ce sens qu'il affirme, après avoir montré que tout ce qui n'est pas Dieu est causé, qu'« il appartient à tout causé dans son essence et premièrement qu'il est un non-être (*lays*) puis par la cause et deuxièmement qu'il est un être (*ays*) »³²² de sorte que tout causé est en ce sens adventé. Avicenne conçoit donc bien que pour qu'il y ait acte, pour qu'il y ait existentiation, il faut qu'il y ait une non-existence antérieure, seulement celle-ci n'est pas nécessairement temporelle :

« Sachez que, de même qu'une chose peut être adventée selon le temps (*bi-ḥasab al-zamān*), de même elle peut être adventée selon l'essence (*bi-ḥasab al-dāt*). En effet, l'adventé est ce qui est après n'avoir pas été, or la postériorité comme l'antériorité peuvent être soit temporelles soit essentielles. »³²³

³²¹ C'est le terme que l'on trouve dans la '*Aqīda al-Nizāmiyya*.

³²² *Al-Naḡāt: Ilāhiyyāt*, I, p.75. Sur l'origine kindienne d'un tel usage des termes *ays* et *lays*, cf. P. Adamson, *Al-Kindī*, Oxford University Press, Oxford, 2007, p.62 et note 29, p.218.

³²³ *Al-Naḡāt: Ilāhiyyāt*, I, p.75. E. Wakelnig présente en appendice de son article « A New Version of Miskawayh's *Book of Triumph*: an alternative recension of *al-Fawz al-aṣghar* or the lost *Fawz al-akbar*? » (*ASP*, 19 (2009), 83-119), un court texte d'al-Balḥī (MS Esad Efendi, fols. 78v16–79v16) où celui-ci attribue à Platon l'idée que le monde n'a pas un commencement temporel mais un commencement causal (« *'illī* »). Pour une histoire du concept d'« adventicité essentielle », voir l'article de M. Rashed, « Nouveaux Fragments anti-procliens de Philopon », pp.278-292.

Avicenne forge le concept d'adventicité essentielle qui lui permet de tenir ensemble les deux exigences que les théologiens jugent incompatibles : celle d'un acte fort, qui implique un avant et un après –fussent-ils essentiels- et celle d'un monde éternel qui n'a ni début ni fin dans le temps. Nous examinerons ces passages plus en détail dans la troisième partie de l'introduction. Ce qu'al-Miklātī doit donc établir c'est l'impossibilité d'une telle adventicité essentielle et non-temporelle. La spécification et donc le possible exigent l'antériorité temporelle de la non-existence. En affirmant qu'il ne peut y avoir spécification que de ce qui est précédé dans le temps par la non-existence –et ce, que l'on conçoive la spécification comme une cause nécessaire ou comme un acte volontaire-, al-Miklātī ressoude ensemble possibilité et adventicité temporelle. Or c'est précisément sur le statut de l'antériorité de la non-existence que porte l'objection qu'il rapporte ensuite. Il la trouve chez al-Ġazālī et l'attribue, à la suite d'Averroès, à Avicenne.

b. L'objection d'Avicenne : la liaison de l'acte de l'agent se fait avec l'existence

b.1. Présentation de l'objection par al-Miklātī

L'objection³²⁴ peut être reformulée comme suit : l'acte d'advention de l'agent est lié soit à l'existence pure (*al-muğarrad*), soit à la non-existence pure soit aux deux. Or il ne peut être lié à la non-existence pure car l'agent n'a pas d'influence sur la non-existence en tant que telle et celle-ci n'a nul besoin d'un agent ; il ne pourra par conséquent être lié aux deux ; il faut donc qu'il soit lié à l'existence. Cela permet de donner à l'advention le sens d'une existentiatio, dans les termes d'Averroès³²⁵ repris ici par al-Miklātī, rendant par là même possible une advention perpétuelle puisque celle-ci n'est rien d'autre que le rapport éternel de l'existentiateur éternel à l'existentié éternel. Existence précédée de non-existence et existence non précédée de non-existence sont ainsi mises sur le même plan, et l'antériorité de la non-existence est écartée de la définition de l'acte du producteur. Al-Miklātī conclut en soulignant l'apport de l'objection qui est ainsi strictement replacée dans le cadre de la discussion de la première preuve : « Ainsi donc il est faux de dire que, tant que nous nions l'antériorité de la non-existence, nous ne saurions intelliger la spécification (*al-tahṣīṣ*) ». Il s'agit bien de refuser la prétendue incompatibilité entre

³²⁴ *Quintessence*, pp.144-145.

³²⁵ *TT III*, p.164.

possibilité (qui implique nécessairement un spécificateur) et éternité (qui exclurait toute spécification).

La réponse d'al-Miklātī à cette objection est, au premier abord du moins, surprenante. Il ne reprend pas la réponse gazālienne mais choisit celle d'Averroès qui fait valoir la non-exhaustivité de l'alternative examinée par Avicenne : en effet, l'acte de l'agent n'est pas lié à l'existence en tant que telle ni à la non-existence en tant que telle mais à « une certaine existence, à savoir l'existence en puissance, qui est conjointe à la non-existence ». On perçoit d'emblée le caractère problématique d'une telle affirmation : l'existence en puissance pour l'aristotélicien qu'est Averroès renvoie à toute une conception du changement et en particulier du changement substantiel, *i.e.* de la génération et de la corruption, qui est tout à fait irrecevable pour le théologien qu'est al-Miklātī pour qui la création se fait *ex nihilo*, non pas donc à partir d'une existence en puissance mais à partir de la non-existence. Plus encore, il n'y a rien pour les aš'arites qui ne soit acte. Ils ne sauraient admettre des puissances ou capacités qui existeraient sans exister en acte, cela reviendrait selon eux à attribuer une existence au non-existant, ce qui est absurde. Il n'y a précisément pas, pour eux, d'intermédiaire entre les deux extrêmes de l'existence et de la non-existence.³²⁶ Les deux hommes ne peuvent donc entendre la même chose par « existence en puissance ». Mais même pour Averroès cette réponse paraît problématique, elle ne semble pouvoir convenir ni pour le monde comme un tout ni pour certains existants du monde qui sont selon lui éternels : comment comprendre dans le cas des corps célestes que l'acte de l'agent soit lié à leur existence en puissance ? Pour découvrir le sens de cet argument pour al-Miklātī, il nous faut d'abord comprendre ce qui se joue ici entre al-Ġazālī et Averroès.

b.2. L'objection dans le contexte du *Tahāfut al-Falāsifa*

Intéressons-nous d'abord au contexte de la parution de cette objection chez al-Ġazālī et à la réponse qu'y fait l'auteur du *TF*. Al-Ġazālī soulève cette objection dans le cours de sa discussion de la troisième question qui doit montrer l'incapacité des philosophes à prouver que Dieu est l'agent et le producteur du monde et le monde son acte et produit. Si les philosophes, contrairement à ce qu'ils prétendent, ne peuvent

³²⁶ Cf. la note 52.6 de Van Den Bergh dans sa traduction du *TT* : « The Ash'arite denial of potentiality, *i.e.* the denial of the possible *in rerum natura*, taken from the Megarians, is founded on the law of thought, later formulated and violated by Aristotle –see note 12.3- that a thing either is or is not, *tertium non datur*, whereas the potential, as what *may* be, is not yet, still seems to have some reality. »

véritablement dire que le monde est l'acte de Dieu, c'est d'abord en raison de leur conception erronée du premier principe qui, n'étant pas doté de volonté, ne peut être à proprement parler un agent, et ensuite en raison de leur conception erronée du monde car « l'acte n'est rien d'autre qu'une adventice, or le monde est selon eux éternel, et non adventice »³²⁷. Al-Ġazālī s'attache donc à montrer que la volonté est essentielle à la définition de l'agent et que l'adventicité, c'est-à-dire l'antériorité de la non-existence, est une condition *sine qua non* de l'acte. C'est à ce moment de l'argumentation qu'intervient l'objection qu'al-Ġazālī attribue aux philosophes. On comprend sa puissance et son but : montrer que ce qui est important dans l'adventice n'est pas l'antériorité de la non-existence, mais le rapport de l'agent à l'existence. Autrement dit, et c'est bien là le cœur de la stratégie avicennienne, détacher la possibilité de son sens temporel, comme ce qui vient à l'existence à un moment donné après n'avoir pas existé. A la suite de l'exposé de l'objection que nous avons résumé ci-dessus et qui est repris –presque tel quel– par al-Miklātī, al-Ġazālī poursuit la présentation de l'objection des philosophes qui anticipent un contre-argument qui pourrait leur être fait. Ce passage est absent du *TT* et n'est pas repris par al-Miklātī. Nous le citons intégralement :

« Il resterait à dire que <ce qui procède de l'agent> lui est lié en tant qu'adventice, mais il n'y a pas d'autre sens à son être adventice sinon qu'il existe après n'avoir pas existé, or il n'est pas lié à la non-existence. Si l'antériorité de la non-existence est prise comme une caractéristique de l'existence, et que l'on dit que ce qui se lie à lui c'est une existence spécifique et non toute existence, et que c'est une existence précédée par la non-existence, alors on dira <que> le fait qu'il soit précédé de non-existence ne résulte pas de l'acte de l'agent ni de la production du producteur. En effet, on ne saurait concevoir l'émanation de cette existence à partir de l'agent que si la non-existence la précède, mais l'antériorité de la non-existence n'est pas de l'acte de l'agent. Le fait qu'il soit précédé par la non-existence n'est donc pas de l'acte de l'agent et celui-ci ne se lie donc pas à lui, de sorte qu'en faire une condition pour qu'il soit acte, c'est faire une condition de ce sur quoi l'agent n'a en aucune façon d'influence. »³²⁸

Les philosophes envisagent donc bien ici l'éventualité que ce qui procède de l'agent se lie à lui en tant qu'il est adventice, mais ils rejettent cette éventualité en faisant voir que l'adventicité n'a d'autre sens que l'antériorité de la non-existence et que l'agent n'a aucun rapport ni aucune influence sur la non-existence. Cette antériorité de la non-existence n'est donc nullement pertinente pour la détermination du rapport. Ce rapport est existentiational, au sens fort de rapport à l'existence.

³²⁷ *TF* III, p.103.

³²⁸ Al-Ġazālī, *TF* III, pp.104-105.

Al-Ġazālī poursuit sa présentation du raisonnement des philosophes. Contre ceux qui diraient que l'existant en tant que tel ne peut être existentié, les philosophes distinguent entre deux sens d'existentialisation, rejetant le premier en faveur du deuxième :

« Quant à votre propos selon lequel l'existant ne peut être existentié, si vous entendez par là que n'est pas initiée chez lui une existence après une non-existence, alors cela est vrai, mais si vous entendez par là que dans le cas où il est existant, il n'est pas existant par un existentialisateur, alors il a été montré qu'il est existant dans le cas où il est existant et non dans le cas où il est non-existant. En effet, une chose est existentielle lorsque son agent est existentialisateur, or son agent n'est pas existentialisateur dans le cas de la non-existence, mais dans le cas de l'existence de la chose à partir de lui. L'existentialisation va de pair avec le fait que l'agent soit existentialisateur et l'effet existentié, car elle n'est rien d'autre que le rapport de l'existentialisateur à l'existentié, et tout cela en même temps que l'existence et non avant elle. Il n'y a donc pas d'existentialisation sinon d'un existant si l'on entend par existentialisation le rapport par lequel l'agent est existentialisateur et l'effet existentié. »³²⁹

Les philosophes rejettent donc le sens théologique de l'adventio au profit de celui du rapport de l'existentialisateur à l'existentié. Il n'y a pas de *mūğid* sans *mūğad* ni de *mūğad* sans *mūğid*, et ces liens réciproques ne sont concevables que dans le cas de l'existence et non dans celui de la non-existence. Dès lors, le rapport du producteur au monde comme son produit est nécessairement éternel et cette éternité, loin de remettre en question le caractère d'agent de Dieu, fait de Lui au contraire un agent plus influent et perpétuel :

« Ils dirent : 'C'est pourquoi nous avons décrété que le monde est l'acte de Dieu Très Haut éternellement *apa* et *app*, et il n'y a pas un instant où le Très Haut n'en est pas l'agent car ce qui est relié à l'agent est l'existence. Si donc le lien se perpétue, l'existence se perpétue, et si le lien s'interrompt, <l'existence> s'interrompt, contrairement à ce que vous vous étiez imaginés que si l'on supposait la non-existence du Créateur Très Haut, le monde perdurerait, parce que vous pensiez qu'il en allait comme du bâtiment et du bâtisseur où le bâtisseur cesse d'exister mais le bâtiment perdure.³³⁰ En effet, la perdurance du bâtiment ne se fait pas par le bâtisseur mais par l'humidité qui en maintient la composition, puisque, s'il n'y avait pas en lui une puissance cohésive telle que l'eau par exemple, on ne saurait concevoir la perdurance de la figure adventice par un acte de l'agent en lui. »³³¹

Ainsi, les philosophes renversent l'argumentation des théologiens : ceux-ci pensent assurer la toute-puissance de Dieu et la toute dépendance du monde en défendant l'adventicité du monde et une conception de l'adventio comme la sortie de la non-existence à l'existence, mais ils se trompent car ils ne conçoivent en réalité qu'un agent

³²⁹ TF III, p.105.

³³⁰ Avicenne attribue, dans ses *Išārāt* (vol. 3, pp.57-58 (p.147)), cette conception du rapport de l'agent au monde aux vulgaires (« *al- 'amma* »), qui le pensent sur le modèle du rapport du bâtisseur au bâtiment. Voir aussi *Guide des égarés*, I, 69, pp.322-323.

³³¹ TF III, pp.105-106.

intermittent, qui pourrait tel le bâtisseur cessait d'exister sans que son œuvre en soit le moins du monde affecté.

La réponse d'al-Ġazālī reprend l'éventualité rejetée par les philosophes : l'acte selon lui est bien lié à l'agent en tant qu'il est adventice, « ni du point de vue de la non-existence antérieure, ni seulement en tant qu'il est existant »³³². Al-Ġazālī distingue entre deux états de l'existence³³³ : un premier état qui est celui de son advection « en tant que c'est une advection et une sortie de la non-existence à l'existence », et un deuxième état de l'existence alors qu'il est existant. La liaison de l'acte à l'agent se fait dans ce premier état d'advection. Al-Ġazālī admet que le fait qu'il soit adventice, c'est-à-dire précédé de non-existence, n'est pas de l'acte de l'agent, mais ce n'en est pas moins une condition pour que l'existence soit l'acte de l'agent. « Tout ce qui est une condition pour que l'acte soit un acte ne doit pas nécessairement être de l'acte de l'agent. » Al-Ġazālī réaffirme donc ce qu'il disait avant l'objection : l'antériorité de la non-existence appartient à la définition de l'acte, on ne peut appeler proprement acte que ce qui fait sortir de la non-existence à l'existence. Que l'agent ne soit pas à l'origine de cette non-existence antérieure n'ôte nullement son caractère de condition. C'est donc la définition même de l'acte qui montre l'impossibilité pour ce qui est éternel d'être l'acte d'un agent. Ce que les philosophes appellent acte n'en est pas véritablement un, ils parlent improprement. Al-Miklātī, comme nous l'avons annoncé, ne reprend pas cette réponse à l'objection, ou plus exactement il n'en reprend pas la lettre, ce qui n'exclut pas qu'il en conserve l'esprit.

3) L'existence en puissance : al-Miklātī avec et contre Averroès

a. La réponse d'Averroès à l'objection d'Avicenne en trois temps

a.1. Premier temps : la puissance

Tournons-nous à présent vers Averroès afin de tenter de comprendre pourquoi al-Miklātī choisit de reprendre ses termes et quel sens il leur donne. Averroès commence par commenter la première partie de la présentation de l'objection. Il l'attribue nommément à Avicenne et juge le propos sophistique car il manque selon lui un élément à la division pour qu'elle soit exhaustive. En effet, l'erreur dans ce propos est selon le

³³² *TF* III, p.106.

³³³ Cette distinction entre plusieurs états est assez classique en *kalām*. Nous l'avons déjà vue à l'œuvre plus haut chez Faḥr al-Dīn al-Rāzī.

Cordouan de ne pas voir que « l'acte de l'agent ne se lie à l'existence que dans l'état de non-existence (*fī ḥāl al-'adam*), et c'est l'existence qui est en puissance », autrement dit « l'existence incomplète accompagnée de non-existence (*al-wuḡūd al-nāqiṣ al-laḍī laḥaqaḥu al-'adam*) »³³⁴. Que l'acte de l'agent ne puisse être lié à la non-existence, tous s'accordent à le dire : l'agent n'a pas d'influence sur la non-existence. L'acte ne peut non plus être lié à l'existence qui n'est pas jointe à la non-existence –al-Ġazālī déjà le soutenait– car, écrit Averroès dont les mots sont repris par al-Miklāfī, « tout ce qui est, quant à l'existence, dans sa perfection ultime n'a pas besoin d'existentialité ni d'existentialité »³³⁵. Cette description de l'existence en puissance, bien qu'elle puisse paraître quelque peu alambiquée, semble bien renvoyer à la conception aristotélicienne de la puissance. Si cette conception sied bien au cas des êtres sublunaires, on voit plus difficilement comment elle s'applique aux êtres célestes éternels, d'autant qu'Averroès ajoute que « l'existence à laquelle la non-existence est conjointe n'existe que dans l'état de l'adventio de l'adventé ». Nous semblons nous trouver devant une alternative dont les deux branches sont tout aussi inacceptables. La première serait de considérer que seul le monde sublunaire est l'acte de l'agent tandis que le monde supralunaire existe par lui-même, en toute indépendance. Outre le fait qu'Averroès affirme explicitement l'inverse quelques lignes plus bas³³⁶, ce serait admettre qu'al-Ġazālī a raison de dire que les philosophes sont incapables de montrer que le monde dans son entier –sublunaire comme supralunaire– est l'acte de Dieu. La deuxième impliquerait d'étendre le modèle de l'adventio aux corps célestes eux-mêmes. Or, même si l'adventio n'est pas entendue au sens théologique de sortie de la non-existence absolue à l'existence mais comme passage de l'existence en puissance à l'existence en acte, Averroès n'admet pas que les corps célestes qui sont éternels soient engendrés. Comment dès lors comprendre cette puissance ? Averroès nous fournit une clé de compréhension dans la phrase suivante :

« C'est pourquoi le doute n'est levé que si l'on admet que l'existence du monde n'a pas cessé d'être conjointe à la non-existence et qu'elle ne cesse toujours pas de l'être, comme c'est le cas de l'existence du mouvement et ce, en ce qu'il a perpétuellement besoin du moteur. »³³⁷

³³⁴ *TT* III, p.164.

³³⁵ *TT* III, p.164. *Quintessence*, p.145.

³³⁶ Averroès écrit en effet, pp.164-165, que « ceux qui disent vrai parmi les philosophes considèrent que c'est là l'état du monde supérieur eu égard au Créateur Glorifié, et *a fortiori* de ce qui se trouve sous le monde supralunaire ».

³³⁷ *TT* III, p.164.

Pour expliquer la dépendance continue du monde à l'égard de son agent, il faut admettre que son existence est continuellement mêlée à la non-existence, ou dit autrement qu'elle comporte toujours une certaine puissance. Le rapprochement avec le mouvement nous donne un indice de la manière dont cette puissance de l'existence pourra être entendue dans le cas des corps célestes et donc du monde pris comme un tout.

Toutefois, ce premier temps de l'argumentation rušdienne est là pour souligner deux points : d'abord, que le monde, qui, comme un tout, est éternel, a besoin d'un agent pour exister, autrement dit pour se maintenir dans l'existence, et qu'il faut donc expliquer ce besoin –Averroès partage avec Avicenne ce constat, c'est d'ailleurs ce besoin constant d'un agent qui distingue les créatures des productions³³⁸ - ; ensuite, contre Avicenne, que ce besoin ne peut s'expliquer par la nature même de l'existentiation qui ne serait rien d'autre que le rapport de l'agent à l'existence en acte, mais suppose qu'il y ait un manque (*naqs*), que l'existence du monde soit toujours incomplète. La question reste alors : en quel sens ?

a.2. Deuxième temps : la relativité

Averroès commente ensuite la deuxième partie de la présentation par al-Ġazālī de l'objection des philosophes. Il précise alors les implications de la définition avicennienne de l'existentiation afin de montrer pourquoi elle ne peut s'appliquer au monde. Selon lui, cette conception, qui fait de l'existentiation un rapport de l'agent existentiateur à l'existant en tant qu'il est existant en acte « sans qu'il y ait en lui aucun manque (*naqs*) quel qu'il soit, ni aucune puissance », ne serait vraie qu'à condition de « se représenter que la substance de l'existant est dans le fait qu'il soit existentié »³³⁹. S'il est vrai que l'existentié ne peut être existentié que par un existentiateur, Averroès distingue entre deux cas : celui où le fait pour l'existant d'être existentié à partir d'un existentiateur est quelque chose qui s'ajoute à sa substance, et celui où sa substance est dans la relation, autrement dit dans le fait d'être existentié. Or, dans le premier cas, il ne suit pas que l'existence soit supprimée lorsque le rapport entre l'agent existentiateur et l'effet existentié est supprimé, alors que dans le second cas, « ce que dit Avicenne est vrai ». Il faut comprendre par là que dans ce cas, et dans ce cas uniquement, l'existentiation n'est rien d'autre que le

³³⁸ TT III, p.165 : « C'est par là que les créatures se séparent des productions (*al-maṣnū'āt*) car lorsque les productions existent, aucune non-existence ne leur est jointe en raison de laquelle elles auraient besoin d'un agent en vertu duquel leur existence persisterait ».

³³⁹ TT III, p.166.

rapport de l'agent à l'existant en tant qu'il est existant en acte, que tant que dure le rapport, l'existant dure, et que lorsque le rapport est interrompu, l'existant cesse d'exister. Puisqu'on ne peut imaginer que le monde continue d'exister sans l'acte de l'agent, il faut, semble-t-il et c'est l'avis d'Avicenne, qu'il appartienne à ce second cas. Averroès pourtant affirme le contraire : « cela n'est pas vrai pour le monde, car le monde n'est pas un existant de l'ordre de la relation, mais est au contraire un existant de l'ordre de la substance, auquel la relation arrive (*al-idāfa 'ārīḍa lahu*) ». Le raisonnement d'Avicenne ne peut s'appliquer au monde car le monde n'est pas un relatif, il n'appartient pas à sa substance que d'être existentiée par un existentiateur. Mais la conséquence directe d'une telle affirmation semble devoir être que le monde continuerait d'exister si l'agent n'était plus ou si son rapport au monde était supprimé. Or, un peu plus haut, Averroès écrivait : « et sans doute le monde est-il ainsi », renvoyant par là à l'affirmation avicennienne que son existence durait tant que durait la liaison avec l'agent et qu'elle s'interrompait lorsque la liaison était rompue. Ce que dit Averroès ici est donc autre chose : il ne remet pas en question la dépendance dans laquelle est le monde eu égard à son agent, mais il refuse la raison qu'en donne Avicenne.

a.3. Troisième temps : le mouvement

Il commente ensuite la réponse d'al-Ġazālī. Celle-ci comme on l'a dit consiste à dire que l'acte de l'agent se lie à son effet en tant qu'il est adventice, qu'il se lie à lui dans l'état de l'advention en tant que sortie de la non-existence vers l'existence, et qu'enfin l'antériorité de la non-existence est une condition pour que l'existence soit l'acte de l'agent. La sanction d'Averroès tombe : « Ce propos dans son entier est valide »³⁴⁰. Ce jugement peut surprendre puisqu'on ne voit pas comment Averroès pourrait endosser la moindre de ces assertions, mais Averroès paraphrase ensuite le propos d'al-Ġazālī et ses intentions deviennent alors plus claires : « En effet, l'acte de l'agent ne se lie à l'effet qu'en tant qu'il est mû, et le mouvement de l'existence qui est en puissance à l'existence qui est en acte est celui que l'on appelle advention ». L'on voit que « mû » a remplacé « adventice » et l'advention n'est plus présentée comme l'acte qui fait sortir de la non-existence à l'existence mais comme un *mouvement* de l'existence en puissance à l'existence en acte. Al-Ġazālī a donc tout à fait raison à condition de faire quelques émendations qui, on l'aura deviné, sont loin d'être anodines. Il ne s'agit toutefois pas

³⁴⁰ *TT* III, p.167.

seulement d'une stratégie persuasive, ni d'une raillerie de la part du philosophe, Averroès trouve chez al-Ġazālī une vérité qui selon lui a échappé à Avicenne, ou que celui-ci refuse : l'importance de la non-existence³⁴¹. Il prétend à nouveau paraphraser al-Ġazālī et écrit : « et, comme le dit <al-Ġazālī>, la non-existence est une des conditions de l'existence du mouvement à partir du moteur. Or ce qui est condition de l'acte de l'agent n'implique pas nécessairement que, lorsque l'acte de l'agent ne se lie pas à elle, il se lie à son contraire comme Avicenne l'implique »³⁴². Cette non-existence, dont Averroès disait plus haut qu'il fallait admettre –pour sortir de l'impasse– qu'elle est toujours conjointe à l'existence du monde, semble devoir être comprise, comme alors, au sens de la puissance ou du manque. Cette fois, Averroès précise le sens de cette puissance. Nous pouvons remarquer qu'à nouveau l'acte est dit mouvement et l'agent moteur, et en effet, la solution d'Averroès est dans le mouvement : c'est, nous explique-t-il, que pour certains existants, selon les philosophes, la différence substantielle réside dans le mouvement, et « les cieux et ce qui se trouve sous eux font partie de ce genre d'existants dont l'existence est dans le mouvement »³⁴³. Or nous avons vu que le mouvement était l'exemple même d'une existence constamment conjointe à la non-existence parce qu'elle a toujours besoin d'un moteur. Averroès peut donc conclure que le monde –les cieux et ce qui est en-deçà– est « dans une adventio perpétuelle qui n'a jamais cessé et ne cessera jamais »³⁴⁴.

Il arrive ainsi à la même conclusion qu'Avicenne, et en effet, après avoir souligné son accord avec les propos d'al-Ġazālī qu'il reprend à son compte non sans en pervertir le sens, Averroès souligne cette fois la validité de l'affirmation avicennienne selon laquelle ce dont l'adventio est éternelle porte mieux le nom d'adventice que ce dont l'adventio est à un moment seulement. Il réaffirme donc avec Avicenne que le monde est bien l'acte de Dieu et que le monde est éternel. Non seulement l'éternité n'est pas incompatible avec l'adventio mais elle permet de penser une adventio véritable. L'erreur d'Avicenne porte sur la raison de la nécessité qu'a le monde de cette adventio perpétuelle et de son besoin d'un agent après sa venue à l'existence. Si le monde n'avait pas été tel que sa substance est dans le mouvement, alors cette dépendance n'aurait pu s'expliquer que « si le monde était de l'ordre du relatif (*al-muḍāf*) comme Avicenne a

³⁴¹ Nous avons vu qu'en réalité Avicenne prend en compte ce point en concevant une antériorité essentielle de la non-existence pour tout être causé.

³⁴² *TT* III, p.167.

³⁴³ *TT* III, p.167.

³⁴⁴ *TT* III, p.168.

voulu le montrer »³⁴⁵. Mais en réalité nul besoin de faire du monde un relatif, puisque le monde est déjà un mû et qu'il appartient à sa substance que d'être mû. Ce qui unifie ensemble existants sublunaires et supralunaires et met sur le même plan existence précédée de non-existence et existence éternelle, ce n'est pas que dans les deux cas le lien se fait avec l'existence comme le pensait Avicenne, autrement dit que l'existence de tous les existants est relative à l'acte de l'existentiateur, mais que dans les deux cas, ces existants sont en mouvement. Averroès ne se contente pas de dire que le monde est en mouvement, il dit qu'il appartient à sa substance que d'être en mouvement. Tous les êtres sublunaires ne sont pas tels puisqu'il désigne en particulier l'exemple du vent. Ce sont les corps célestes qui ont comme substance que d'être en mouvement, mais parce que ce sont eux qui font que le monde comme un tout existe éternellement, celui-ci, en tant que tout, peut être dit tel qu'il appartient à sa substance que d'être dans le mouvement. La puissance dont parlait Averroès se révèle donc comme étant non pas la puissance de la substance en tant que telle, mais la puissance du mouvement ou de la substance en tant qu'elle est dans le mouvement.³⁴⁶ La dépendance des corps célestes ne tiendra donc pas à leur substance en tant que telle mais à leur mouvement³⁴⁷.

Ainsi, Averroès prend ce qu'il y a de vrai dans chacune des positions : avec Avicenne et contre les théologiens, il veut maintenir un véritable rapport causal entre le premier principe et le monde tout en concevant ce rapport comme éternel puisque le monde est éternel, mais avec al-Ġazālī et contre Avicenne, il ne peut accepter le modèle d'émanation continue de ce dernier, non pas comme al-Ġazālī parce qu'elle permet de penser une advection de ce qui est éternel, mais parce qu'elle implique de penser une relativité substantielle de tous les existants –y compris éternels- eu égard à leur existentiateur, le premier principe, de sorte que leur substance serait dans cette relation.

³⁴⁵ *TT* III, p.168.

³⁴⁶ Cette distinction entre les substances éternelles –qui en tant que substances sont pleinement actées- et le mouvement éternel –qui en tant que mouvement implique une certaine puissance- a son premier antécédent chez Alexandre d'Aphrodise dans la distinction entre l'être hors du temps des substances éternelles et l'être dans le temps du mouvement éternel. Cf. M. Rashed, in *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote, Livre IV-VIII, Les scholies byzantines*, De Gruyter, Berlin/Boston, 2011, pp.78-82. Cette distinction a déjà chez Alexandre des implications concernant le besoin d'une cause et, comme l'écrit M. Rashed (p.82), pose les jalons d'une conception mécaniste du rôle du Premier Moteur : « L'être des substances célestes, et *a fortiori* celui du ou des moteurs qui les meuvent, n'a pas à être génétiquement expliqué. C'est une donnée première, sans coordonnée temporelle. Ce qui n'est pas le cas des mouvements célestes. Le livre VIII sera donc une explication du mouvement éternel de l'univers, non pas de son existence. Alexandre sait résister, sur ce point, aux sirènes du platonisme. »

³⁴⁷ Nous reviendrons sur l'enjeu de ces distinctions dans le chapitre suivant consacré à la preuve de l'existence de Dieu.

Or cela est faux du monde pris comme un tout et faux en particulier des corps célestes. En effet, Averroès écrit que le monde n'est pas de la nature de la relation mais de celle de la substance : le père et le fils sont des relatifs de sorte que le père en tant que père n'existe pas sans le fils ni le fils en tant que fils sans le père, toutefois chacun du fils et du père existent en tant que substances indépendamment l'un de l'autre. Le monde et plus précisément les corps célestes –car c'est cela qu'Averroès a en tête- n'étant pas des relatifs, leur existence en tant que substances –l'on pourrait préciser en acte et éternelles- ne dépend pas d'un autre. Averroès oppose, à al-Ġazālī comme à Avicenne, un modèle physique où le premier principe n'est pas un *dator formarum* qui existentielle les existants en étant la cause de leur substance en tant que telle, mais un premier moteur qui est bien existentielisateur du monde mais seulement en tant que la substance du monde est dans le mouvement. Le premier principe n'est donc pas uniquement cause du mouvement, il est aussi cause de l'existence mais c'est seulement en tant que moteur qu'il est cause de l'existence. Nous aurons l'occasion de revenir sur l'enjeu de ces distinctions dans le prochain chapitre.

b. Sens et stratégie de l'argument de l'existence en puissance pour al-Miklātī

b.1. Lecture faible ou lecture forte ?

Revenons-en à la réponse d'al-Miklātī. Celui-ci, nous l'avons montré, reprend l'objection qu'Averroès fait à la première partie de la présentation par al-Ġazālī de l'argument des philosophes. Il s'oppose à l'alternative exclusive, soutenue selon lui par Avicenne, faisant de l'adventio le rapport de l'acte de l'agent soit à l'existence soit à la non-existence. Cette division n'est pas exhaustive puisqu'elle oublie de poser une troisième possibilité, en un sens, intermédiaire : l'existence mêlée de non-existence qu'est l'existence en puissance. Si al-Miklātī reprend les mots d'Averroès, il est clair qu'il ne peut les entendre dans le même sens que lui. D'une part, notre *Fāsī* n'admet pas que l'adventio se fasse à partir d'une existence en puissance au sens aristotélicien du terme, qui en tant que telle présuppose un substrat, ce qui aboutit à la position d'une matière première éternelle ; d'autre part, il admet moins encore les conséquences qu'en tire Averroès concevant l'adventio dans le cas des corps célestes et du monde dans son entier comme une production perpétuelle de mouvement. Comment dès lors comprendre qu'il emploie cet argument ?

Une lecture faible consisterait à voir dans l'argument qu'al-Miklātī oppose à Avicenne une simple stratégie réfutative : al-Miklātī pointerait vers une défaillance logique du raisonnement avicennien, qui serait par là même réfuté, sans endosser positivement le contenu de l'objection. Al-Miklātī n'admettrait pas une telle existence en puissance mais mettrait Avicenne qui, lui, l'admet face à l'incomplétude de sa division. Avicenne en effet écrit dans la section de la *Nağāt* intitulée « Que tout adventice temporel est nécessairement précédé de matière » :

« Nous appelons la possibilité d'existence 'puissance d'existence', et nous appelons le support de la puissance d'existence, dans lequel se trouve la puissance d'existence de la chose, 'substrat', '*hulè*', 'matière', *etc.* »³⁴⁸

Dès lors, le philosophe persan semble devoir envisager que l'acte de l'agent puisse se lier non pas seulement à l'existence tout court, ou à la non-existence absolue, mais aussi à l'existence en puissance. Sa division, selon ses propres fondements, serait donc incomplète. En réalité, al-Miklātī va plus loin. Il ne se contente pas de pointer une défaillance logique dans l'argument avicennien, donnant seulement la preuve de la non-exhaustivité de sa division, mais rejette également les autres branches de l'alternative : l'acte de l'agent ne peut être lié à la non-existence en tant que non-existence, cela a été montré par Avicenne lui-même, mais il ne peut non plus être lié à l'existence en acte en tant qu'elle est en acte car « ce qui est, quant à son existence, dans sa perfection ultime n'a pas besoin d'existentialisation ». Al-Miklātī semble donc affirmer positivement que l'acte de l'agent se lie à l'existence en puissance. La question se pose dès lors à nouveau : en quel sens l'entend-il ?

Commençons par remarquer que, bien que les réponses d'Averroès et d'al-Miklātī soient les mêmes, ce qui motive le refus de chacune de ces deux branches est différent pour chacun des deux auteurs. Ce qui pose problème, pour al-Miklātī et avant lui pour al-Ġazālī, dans l'idée que l'acte de l'agent puisse se lier à un existant en acte en tant qu'il est en acte, c'est précisément la possibilité de penser un acte éternel. En revanche, pour Averroès, le rejet de cette branche de l'alternative correspond au refus que l'existant puisse avoir une dépendance envers l'agent indépendamment d'un certain manque ou d'une certaine puissance en lui, autrement dit à l'affirmation que des existants en acte ne peuvent dépendre d'un agent du point de vue de leur actualité que s'ils sont de l'ordre de la relation, ce qu'Averroès – nous l'avons vu – ne peut admettre en ce qui concerne les

³⁴⁸ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, I, p.71.

corps célestes éternels et le monde en son entier. D'autre part, si l'acte de l'agent ne peut pas se lier à la non-existence en tant que non-existence, c'est pour Averroès que rien ne provient de la non-existence absolue, toute existence adventice est l'actualisation d'une existence en puissance et non d'une non-existence pure. L'acte de l'agent pourra se lier à la non-existence seulement en tant qu'existence en puissance. Pour al-Miklātī, l'enjeu est autre puisque toute advection est précisément passage de la non-existence à l'existence de sorte que l'alternative semble bien se jouer entre ces deux contraires, et, si comme al-Ġazālī il ne peut admettre que l'acte se lie à la non-existence en tant que telle, il semble alors forcé d'admettre que c'est à l'existence qu'il se lie, et inversement, s'il refuse de dire que l'acte de l'agent se lie à l'existence, il lui faudra le lier à la non-existence. C'est en effet ce qu'écrit Averroès dans la deuxième question de son *TT*, où il défend l'impossibilité d'un anéantissement du monde. Les théologiens parce qu'ils n'admettent que deux extrêmes – l'existence en acte et la non-existence absolue – sont tenus de dire que l'acte de l'agent, dans l'anéantissement, se lie à la non-existence. Cela est déjà vrai selon Averroès dans l'existentiation, mais parce que c'est alors moins visible – car la fin de l'acte est l'existence –, ils croient pouvoir échapper à cette assertion. Cela devient en revanche flagrant dans le cas de l'anéantissement et ils sont alors contraints de l'admettre, quoiqu'en réalité ce fût déjà incontestable dans le cas de l'existentiation. Les philosophes, quant à eux, parce qu'ils conçoivent l'acte de l'agent comme « le fait de faire sortir ce qui est en puissance jusqu'à ce qu'il devienne en acte », n'ont pas de difficulté à concevoir l'existentiation ni l'anéantissement :

« <L'acte de l'agent> se lie selon eux à un existant aux deux pôles : quant à l'existentiation, c'est en le faisant passer de l'existence en puissance à l'existence en acte, la non-existence est alors supprimée ; et quant à l'anéantissement, c'est en le faisant passer de l'existence en acte à l'existence en puissance, c'est alors que la non-existence advient. »³⁴⁹

Averroès fait alors une distinction : selon les philosophes, « l'acte de l'agent ne se lie pas à la non-existence en tant que non-existence, j'entends premièrement et par essence <...>, mais seulement par accident et deuxièmement »³⁵⁰. Mais les théologiens, en raison de leur conception de l'acte et parce que « l'existant d'après leur doctrine n'a qu'un état dans lequel il est absolument non-existant et un état dans lequel il est existant en acte »³⁵¹, doivent lier l'acte de l'agent à la non-existence selon une intention première.

³⁴⁹ *TT* II, pp.131-132.

³⁵⁰ *TT* II, p.142.

³⁵¹ *TT* II, pp.132-133.

Nous trouvons dans la *Quintessence* un passage parallèle qui reprend cette discussion du *Tahāfut* sur la possibilité de l'anéantissement du monde. La solution qu'al-Miklātī adopte peut nous éclairer sur la raison pour laquelle l'acte d'existentialisation ne peut selon lui être lié à la non-existence. En effet, il affirme, à la suite d'al-Ġazālī, que dans le cas de l'anéantissement du monde l'acte de l'agent se lie à la non-existence, rejetant les doctrines des autres théologiens visant à s'écarter de cette conséquence. Il examine alors une objection qui pourrait lui être faite : dès lors qu'il admet la possibilité d'un acte de l'agent qui soit un anéantissement, il doit obligatoirement admettre que la non-existence qui précède l'existence du monde puisse elle aussi être l'acte de l'agent. Le *mutakallim* répond que ce qui en réalité empêche l'acte de l'agent de se lier à la non-existence antérieure au monde c'est l'éternité de cette non-existence. Voici ce qu'il écrit :

« On <nous> dira : 'Permettez alors, selon ce que vous avez posé comme fondements, que la non-existence du monde avant son existence soit un acte de Dieu Très Haut et Vénéré'. Nous dirons <que> cela n'est pas possible car la non-existence du monde <avant son existence> est caractérisée par l'éternité, or le pouvoir et la volonté ne se lient qu'au possible qui survient (*al-ġā'iz al-tāri'*). De même qu'il est impossible que le pouvoir et la volonté³⁵² se lient à un existant qui n'a pas de commencement, de même il est impossible qu'ils se lient à une non-existence qui n'a pas de commencement. Si on <nous> dit : 'Est-il possible que le pouvoir et la volonté se lient à une non-existence absolue ?', nous dirons <que> cela n'est pas possible, le pouvoir et la volonté ne se lient qu'à une non-existence restreinte qui est en outre caractérisée par la survenue (*al-turū'*) et la possibilité (*al-ġawāz*). »³⁵³

Ce qui rend impossible la liaison de l'acte de l'agent avec la non-existence antérieure au monde ce n'est pas, pour notre théologien, que c'est une non-existence, c'est que celle-ci est éternelle. Pour que l'acte de l'agent puisse se lier à la non-existence, il faut que celle-ci « survienne », autrement dit qu'il n'y ait pas de non-existence, *i.e.* que le monde existe, puis qu'il y ait une non-existence, *i.e.* que le monde n'existe plus. Pour qu'il y ait existentialisation, il fallait qu'il y ait *sortie* de la non-existence vers l'existence, et pour qu'il y ait anéantissement, il faut aussi qu'il y ait *sortie* de l'existence vers la non-existence. Ainsi, ce qui dans les deux cas est incompatible avec l'acte, c'est l'éternité. A cette notion de survenue qui est temporelle et qui implique un commencement –que ce soit de l'existence ou de la non-existence–, al-Miklātī adjoint la notion de possible. Il écrit en effet que la non-existence doit être caractérisée par la survenue et la possibilité. Pour

³⁵² Nous pouvons remarquer qu'il s'agit ici plus précisément d'un acte de la volonté et du pouvoir et non pas, plus généralement, d'un acte de spécification qui pourrait être indifféremment causal ou volontaire comme dans la première preuve de l'adventicité. C'est qu'al-Miklātī répond ici à un faux-semblant des philosophes refusant qu'un agent choisissant puisse être à l'origine de la non-existence. Cf. *Quintessence*, pp.190-192.

³⁵³ *Quintessence*, pp.198-199.

qu'une chose soit l'acte d'un agent, il faut qu'elle soit possible, car l'agent ne peut faire ce qui est impossible, et ce qui est nécessaire n'a pas besoin d'un agent. La non-existence, pour être produite, ne doit pas être impossible, car sinon le monde existerait toujours, et elle ne doit pas non plus être nécessaire, car sinon le monde n'existerait jamais. Qu'elle survienne est ce qui permet que l'acte de l'agent se lie à elle, mais c'est sa possibilité qui fait qu'elle a besoin de l'acte de l'agent pour survenir.

Si l'on transpose cela à l'existence, nous avons là une indication du sens à donner à l'existence en puissance. Al-Miklātī semble avoir retenu la leçon de la critique d'Averroès : il faut pour sortir de cette alternative impossible penser un intermédiaire entre l'existence absolue et la non-existence absolue. Cet intermédiaire, c'est une existence restreinte par des conditions –au sens où al-Miklātī parlait de non-existence restreinte par opposition à une non-existence absolue-, à savoir la possibilité et la survenue, autrement dit une existence possible, qui survient, ou si vous voulez une « existence en puissance ». Nous avons vu Averroès reprendre les termes d'al-Ġazālī tout en changeant le sens. Al-Miklātī adopterait donc la même stratégie, reprenant l'expression consacrée chez les philosophes d'existence en puissance et lui donnant le sens d'existence possible et par là même adventice. Ainsi, contre Avicenne et plus précisément contre sa prétention de penser un possible éternel, al-Miklātī tire le possible vers la puissance, *i.e.* vers un sens physique et temporel qui est celui qu'Avicenne admet lui-même mais en le restreignant aux êtres sublunaires. En effet, dans le passage de la *Nağāt* que nous citons plus haut³⁵⁴, Avicenne joint ensemble possibilité et puissance, admettant le sens de possible comme puissance, et s'il n'entend parler que des seuls adventices temporels, cela ne saurait empêcher que cet usage équivoque de la possibilité soit retourné contre lui. Al-Miklātī se sert donc de la puissance (*al-quwwa*) pour nouer ensemble la possibilité et l'adventicité et forcer en quelque sorte son adversaire à le faire. Il trouve pour cela en Averroès un allié puisque ce dernier s'efforce à montrer –nous aurons l'occasion de le voir dans le chapitre suivant- que le véritable possible est l'adventice, l'existant qui a un commencement et une fin, et qu'aucun existant éternel ne peut être quant à sa substance possible. Mais, dans le même temps, al-Miklātī ôte à la puissance son sens physique. Il refuse en effet l'implication aristotélicienne d'une conception physique de la puissance. Il écrit dans le cadre de la réfutation d'un argument

³⁵⁴ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, I, p.71 : « Quant à nous, nous appelons la possibilité d'existence 'puissance d'existence' et nous appelons le support de la puissance d'existence, dans lequel se trouve la puissance d'existence de la chose, 'substrat', 'hulè', 'matière', *etc.* Tout adventice est donc précédé par une matière. »

des philosophes en faveur de l'éternité du monde, que « dire que toute possibilité a obligatoirement besoin d'une matière est une allégation dépourvue de démonstration »³⁵⁵. La stratégie miklātienne est donc double : tirer la possibilité vers la puissance pour la rapprocher de l'adventicité et tirer la puissance vers la possibilité pour la vider de son sens physique.

b.2. La puissance par excellence : la possibilité

On trouve un exemple probant de ce deuxième volet de sa stratégie dans le lexique qu'al-Miklātī présente au début de l'ouvrage. Alors qu'il recopie la définition que donne Averroès de la puissance dans l'Epitomé de la *Métaphysique*, il lui fait subir une émendation. A l'entrée « puissance et acte », il présente les différents sens de « puissance », l'acte se comprenant par opposition à elle, et clôture son énumération en donnant le sens le plus propre de puissance :

« Mais l'usage de 'puissance' le plus notoire chez les théoriciens porte sur ce en vertu de quoi la chose est prête à exister après en acte, et c'est cette puissance qui se dit de la possibilité. C'est, comme nous l'avons dit, ce qui est le plus digne du nom de puissance car si vous contemplez avec attention tout ce que nous avons recensé parmi ce qui est dit 'puissance', vous découvrirez que cela n'est dit que par ressemblance avec celle-ci. »³⁵⁶

Ces propos comme le reste de la section sont repris de la première partie de l'Epitomé de la *Métaphysique* d'Averroès, à l'exception d'un seul mot : là où al-Miklātī écrit la possibilité (*al-imkān*), on trouve chez Averroès la *hulè* (*al-hayūlā*). Le théologien remplace donc l'exemple de ce qui est dit être le sens par excellence de la puissance, la matière, par la possibilité. Il ne peut s'agir là d'une erreur : en effet, Arnzen ne signale aucune variante à cet endroit de sa traduction, et il n'y a pas entre les deux termes arabes de ressemblance morphologique qui aurait pu entraîner une erreur d'al-Miklātī lui-même ou d'un copiste ultérieur. Cette substitution est pleinement volontaire. Elle pouvait de surcroît paraître tout à fait justifiée dans l'entreprise de notre auteur d'établir un lexique des termes à l'usage des théoriciens, autrement dit aussi bien des philosophes que des théologiens. La possibilité pouvait en effet apparaître comme un exemple de puissance plus consensuel que la matière. Néanmoins, c'est là le seul cas de modification franche du texte source dans le lexique et il ne fait pas de doute que c'est là d'emblée un signal

³⁵⁵ *Quintessence*, p.184.

³⁵⁶ *Quintessence*, p.125.

fort de cette volonté de l'auteur de la *Quintessence* d'imposer un sens de la puissance comme possibilité qui soit détaché de toute connotation physique.

Il serait sans doute utile à ce stade de faire une mise au point sur les différents sens de possible que nous avons distingués jusqu'à présent. Un premier sens de possible est celui qui est présenté comme l'équivalent de la puissance par Avicenne – nous avons cité l'extrait de la *Nağāt*- et qu'Averroès dans le *TT* – comme nous le verrons- appelle le « possible véritable (*al-mumkin al-ḥaqīqī*) ». Le lien étroit entre ce possible, que nous pouvons désigner par « possible¹ », et la puissance en son sens aristotélicien a deux conséquences : ce qui est possible en ce sens est engendré et donc aussi corruptible, autrement dit adventice, sa puissance d'exister et de ne pas exister devant être tour à tour actualisée ; et il est nécessairement précédé par une matière, la puissance devant subsister dans un substrat, et les philosophes tireront de cette nécessaire antécédence de la matière une preuve de l'éternité de celle-ci. Un deuxième sens de possible est celui qu'Avicenne entend par « *mumkin al-wuğūd bi-dātihi* », le possible d'existence par essence, qui s'applique à tous les existants hormis Dieu, y compris donc aux existants éternels autres que Dieu, et qui exprime la contingence fondamentale de tout ce qui n'est pas l'existant nécessaire par essence. Nous l'appellerons « possible² ». Quant au possible d'al-Miklātī, il nous reste précisément à déterminer quel il est. De l'identification de la possibilité et de la puissance, il est apparu qu'il ne veut conserver qu'une des deux conséquences : l'adventicité et non le fait pour le possible d'être ancré dans une matière. Du possible², il semble vouloir retenir le rapport à l'essence, tout en refusant la conséquence qu'en tire Avicenne de sa compatibilité avec l'existant éternel. Ainsi, à travers l'exemple de l'existence en puissance, formule si chargée philosophiquement, qu'al-Miklātī emprunte à Averroès pour répondre à l'objection d'Avicenne, nous pénétrons l'argumentation du théologien occidental qui n'hésite pas à s'emparer du vocabulaire et de l'outillage conceptuel des philosophes pour forger, à la fois à partir d'eux et contre eux, sa propre conception de la modalité. Nous avons fait ressortir deux traits de celle-ci qui seront confirmés dans la section suivante : le rapprochement opéré entre possibilité et adventicité et la « dénaturalisation » du concept de possible.

4) La conception miklātienne du possible

a. Puissance et possibilité : identité et différence

a.1. Contradiction de la puissance et de l'acte

Dans la section consacrée à la possibilité de la non-existence du monde que les philosophes refusent, al-Miklāfī évoque un argument qu'il attribue aux philosophes et qu'il reprend à al-Ġazālī. Ce dernier l'énonce non pas dans la discussion sur le monde mais dans celle sur l'âme, traitée dans la question XIX du *TF*³⁵⁷. Cet argument repose sur la contradiction de la puissance et de l'acte : une même chose ne peut être en même temps en puissance et en acte de la même chose, la puissance est exclusive de l'acte et *vice versa*. Une chose qui a la puissance d'exister alors qu'elle n'existe pas encore, une fois qu'elle existe en acte, n'a plus la puissance d'exister. Il n'en va pas de même de la possibilité : ce dont l'existence est possible, sa non-existence est aussi possible car sinon son existence serait non pas possible mais nécessaire, la possibilité signifiant précisément que la chose peut aussi bien exister que ne pas exister. Qu'une chose existe effectivement ne supprime pas sa possibilité. C'est là effectivement une conséquence de la conception avicennienne de la possibilité qui, dès lors qu'elle qualifie l'essence, n'est nullement supprimée par la venue à l'existence. L'argument pose ensuite une équivalence entre possibilité et puissance et aboutit à partir de la conception de la possibilité de la non-existence de l'âme dans le *TF*, du monde dans la *Quintessence*, à la conclusion contradictoire d'une chose possédant en même temps l'existence en puissance et en acte.

« Si ce que nous avons dit est établi, nous dirons <que> si le monde cessait d'exister, la possibilité de la non-existence avant la non-existence serait réalisée pour lui –et c'est ce qui est entendu par la puissance-, et <que> donc la possibilité de l'existence serait réalisée. En effet, ce dont la non-existence est possible n'est pas un existant nécessaire mais un existant possible. Or on n'entend pas par la puissance d'exister autre chose que la possibilité d'exister, ce qui conduit à la réunion dans une chose une de la puissance de sa propre existence avec la réalisation de son existence en acte, et son existence en acte est la puissance d'existence elle-même. Mais cela est impossible puisque cela conduit à ce qu'une chose une soit <à la fois> en puissance et en acte, or ce sont deux contradictoires, plus encore, dès lors que la chose est en puissance, elle n'est pas en acte et, dès lors qu'elle est en acte, elle n'est pas en puissance. Il suit donc de l'affirmation de la possibilité de la non-existence du monde l'établissement de la puissance d'existence dans le moment de <son> d'existence. Mais cela est impossible. »³⁵⁸

³⁵⁷ *TF* XIX, pp.342-343. Dans le *TT*, Averroès ne reprend pas, pour cette discussion, les propos d'al-Ġazālī mais se contente d'un développement relativement libre où il ne commente pas la deuxième preuve des philosophes qui nous intéresse ici.

³⁵⁸ *Quintessence*, pp.199-200.

Cet argument qui est attribué aux philosophes semble à première vue reposer sur un glissement fallacieux puisque l'on ne peut poser une équivalence entre puissance et possibilité tout en continuant à comprendre la possibilité comme une indifférence eu égard à l'existence et la non-existence et la puissance comme une puissance physique de l'un seulement de ces deux pôles. Si la possibilité a le sens de la puissance alors la chose, lorsqu'elle existe, n'a plus la possibilité d'exister mais existe en acte. La possibilité qui s'oppose à la nécessité et qui demeure lorsque la chose existe est la possibilité² et non la possibilité¹. L'argument des philosophes ne semble donc pas pouvoir conclure : soit on entend le possible¹ et alors la possibilité¹ de la non-existence n'implique pas la possibilité¹ de l'existence, et il n'y aura possibilité¹ d'existence que lorsque la non-existence sera en acte ; soit on entend le possible² et alors il y aura bien possibilité² d'existence en même temps que possibilité² de non-existence sans qu'il s'ensuive aucune contradiction.

Dans le *TF*, c'est –semble-t-il– la simplicité de l'âme³⁵⁹ qui, comme dans l'argument précédent qui est plus explicite, explique la conclusion absurde de la nécessité de l'union en un même lieu d'inhérence de la possibilité¹ de la non-existence et de la possibilité¹ d'existence, c'est-à-dire de l'existence en acte et de l'existence en puissance. Al-Miklātī en transposant l'argument de l'âme au monde ne peut faire dépendre sa conclusion de la simplicité de l'existant dont l'anéantissement est supposé. On trouve dans le *Traité du Ciel*, I, 12 un argument similaire qui révèle la clé manquante de ce raisonnement :

« C'est qu'on a à la fois la capacité d'être assis et d'être debout, parce que quand on a l'une on a aussi l'autre, non pas de façon à être à la fois assis et debout, mais dans des temps différents. Par ailleurs si quelque chose possède plusieurs capacités pendant un temps infini, il n'est pas possible qu'il les ait dans des temps différents, mais il les a simultanément. De sorte que si quelque chose existant pendant un temps infini était corruptible, il aurait la capacité de ne pas être. Si, donc, c'est dans un temps infini, posons que sa capacité est réalisée. Alors il sera et ne sera pas en même temps en acte. On aurait donc une conclusion fausse parce qu'on a posé des prémisses fausses. Mais si elles n'étaient pas impossibles, la conclusion ne serait pas de fait impossible. Donc tout ce qui est toujours est absolument incorruptible. »³⁶⁰

Si l'on pose un monde éternel *apa* et que l'on suppose en lui la possibilité de cesser d'exister, cette possibilité sur un temps infini doit se réaliser. Mais si on la suppose réalisée, parce que le monde est éternel, c'est-à-dire existant pendant un temps infini, le

³⁵⁹ Bien que l'argument ne soit pas très clair, c'est sans doute là le sens de l'exemple de la vue : la puissance de voir qui est autre que l'acte de voir se trouve non dans la vision mais dans l'œil. Or une telle distinction est impossible dès lors qu'il s'agit d'un existant simple comme l'âme.

³⁶⁰ Aristote, *Traité du ciel*, trads. C. Dalimier et P. Pellegrin, GF Flammarion, 2004, I, 12, 281b15-25.

monde à la fois existera et n'existera pas, ou pour le dire autrement sera en même temps existant en acte et existant en puissance (puisque s'il est non-existant en acte, il est existant en puissance). Cet argument semble bien être la source du faux-semblant qu'al-Miklātī, à la suite d'al-Ġazālī, attribue aux philosophes. Ce qui manque dans la version de la *Quintessence* est la mention de l'éternité *a parte ante* du monde qui interdit l'alternance des possibles et implique leur simultanéité. L'argument sous sa forme aristotélicienne ne prouve l'impossibilité de l'anéantissement du monde qu'en tant que ce dernier n'a pas de commencement. Si le monde n'était pas supposé éternel, on serait dans le cas de Socrate qui a la possibilité d'être assis et d'être debout, même s'il n'a pas la possibilité lorsqu'il est assis d'être en même temps qu'il est assis debout. C'est en effet la réponse qu'al-Miklātī oppose au faux-semblant des philosophes qui effectivement ne saurait conclure sans la condition, qu'omet al-Miklātī car elle est absente du *TF* qui est ici sa source, du caractère inengendré du monde. Contre cet argument, il ne reprend donc pas la réfutation d'al-Ġazālī qu'il rejette plus haut³⁶¹ dans le contexte de sa première occurrence dans le *TF*. En effet, al-Ġazālī voit dans cet argument qui porte sur l'âme le même cheminement trompeur que dans la question de l'éternité *apa* et *app* du monde³⁶² où les philosophes défendaient l'impossibilité de l'advection et de l'anéantissement de la matière et des éléments : ils font de la possibilité une caractéristique qui nécessite un lieu d'inhérence en lequel subsister. Or il a déjà critiqué cela et n'y revient donc pas. Explicitons le sens de sa critique : c'est seulement parce que les philosophes conçoivent la possibilité comme devant être dans un lieu d'inhérence qu'ils imaginent que la possibilité de l'âme de ne pas exister tout comme la possibilité d'exister qu'elle implique inhérent dans un lieu d'inhérence, d'où il suit que la possibilité de l'âme d'exister –identifiée à la puissance d'exister– inhère dans l'âme qui existe en acte, de sorte qu'existence en puissance et en acte soient réunies. Il suffit donc de rejeter cette conception du possible, ce que fait al-Ġazālī dès la première question du *TF* en montrant que la possibilité n'est rien d'autre qu'un jugement de l'intellect : le possible n'a aucunement besoin d'une matière ni d'aucun lieu d'inhérence car il n'a pas d'existence concrète mais seulement mentale. Nous allons y revenir.

Dans sa réfutation, al-Miklātī commence par reformuler le raisonnement prêté aux philosophes en utilisant le terme unique de « *ḡawāz* » : « si la possibilité (*ḡawāz*) de la

³⁶¹ Cf. *Quintessence*, p.184.

³⁶² C'est peut-être ce qui incite al-Miklātī à transposer cet argument sur la question du monde.

non-existence du monde est établie, la possibilité (*ḡawāz*) de son existence est établie, mais la possibilité (*ḡawāz*) de son existence n'est pas établie »³⁶³. Si l'on veut faire correspondre ce syllogisme à l'argumentation précédente des philosophes, l'on doit comprendre les deux premières occurrences de *ḡawāz* dans le sens de *imkān*, ils disent en effet que si la non-existence du monde est possible, son existence aussi est possible (« ce dont la non-existence est possible n'est pas nécessaire quant à son existence, il est donc possible quant à son existence »), et la troisième occurrence dans le sens de *quwwa*, c'est en effet la puissance d'existence qui n'est pas établie (précisément parce que le monde existe en acte et que puissance et acte s'excluent l'un l'autre). En usant d'un seul terme, al-Miklātī finit d'identifier possibilité et puissance. Ce qui pose problème selon lui dans cet argument hypothétique conjonctif qu'il vient de reformuler, c'est la prémisse co-assumée, à savoir « mais la possibilité de son existence n'est pas établie », car il n'est pas vrai que la possibilité de l'existence du monde ne soit pas établie. L'identification de la puissance et de la possibilité se fait, on le voit, dans le sens de la possibilité. Bien qu'al-Miklātī ne le dise pas explicitement, il semble bien percevoir qu'il y a là un glissement – il écrit que « cet argument fallacieux comporte un propos sophistique et pernicieux »- : pour que l'argument tienne, il faut que le sens de la possibilité dans le conséquent de la prémisse majeure soit le même que celui de la possibilité dans la prémisse co-assumée. Mais si l'on pose un même sens de possibilité comme possibilité², alors il n'est effectivement pas vrai que la possibilité² du monde ne soit pas établie. Quant à leur affirmation selon laquelle il suivrait de là la réunion de l'existence en acte et de l'existence en puissance, il va montrer que cela n'est guère vrai.

a.2. Le sens de la distinction temporelle

Al-Miklātī transpose la distinction sémantique entre puissance et possibilité en une distinction temporelle. Sa réponse semble en cela proche de ce que nous lisons chez Aristote au sujet de la possibilité de Socrate d'être assis ou debout. Le Philosophe écrit en effet que « quand on a l'une <des deux possibilités,> on a aussi l'autre », mais que chacune ne s'actualise que par alternance. De façon apparemment similaire, al-Miklātī distingue entre l'instant présent et le futur : il n'y a pas réunion de l'existence en puissance et de l'existence en acte puisque les deux extrêmes de l'existence et de la non-existence

³⁶³ *Quintessence*, p.200.

ne sont jamais conçus comme étant réalisés en même temps mais l'un est toujours considéré comme se substituant à l'autre.

« De plus, leur affirmation que cela conduit à la réunion de l'existence en acte et de l'existence en puissance est fausse. Nous allons à présent montrer ce que ces propos comportent de duperie et de tromperie, avec l'aide de Dieu Très Haut. Nous disons donc que, pour notre part, nous ne jugeons possible la non-existence du monde que dans le temps futur. En effet, la non-existence dans le futur est établie en puissance dans le présent, de même que l'existence sera établie en puissance dans le futur lorsque le monde sera devenu non-existant. Il n'y a pas dans tout cela d'impossibilité. La non-existence du monde n'est pas possible dans le temps de son existence de sorte que nous soyons tenus d'admettre la réunion de l'existence en acte et de l'existence en puissance. Si quelqu'un suppose la possibilité de sa non-existence dans le temps de son existence, à la place de son existence, cela est possible, mais nous avons connaissance de la spécification de l'un des deux possibles, à savoir l'existence. <En revanche,> il est impossible de supposer la possibilité de la non-existence tout en établissant simultanément l'existence. Si nos adversaires supposent <la non-existence> à la place de l'existence et non pas en établissant simultanément l'existence, alors cette supposition est possible et il ne s'ensuit pas la réunion de l'existence en puissance et de l'existence en acte. »³⁶⁴

Nous pouvons commencer par remarquer que l'existence en puissance n'a pas ici d'autre sens que la non-existence en acte, non-existence qui deviendra en puissance si l'existence devient en acte. Elle n'implique aucune matière antérieure qui lui serve de substrat. La puissance est donc rapprochée de la possibilité en ce qu'elle est vidée de toute connotation physique au sens aristotélicien. D'autre part, l'exclusion réciproque qui caractérise la puissance et l'acte semble ici étendue à la possibilité d'exister et de ne pas exister. Al-Miklātī écrit en effet que « la non-existence du monde n'est pas possible dans le temps de son existence ». Est-ce à dire qu'il revient ici sur sa définition du possible comme « ce pour quoi les deux extrêmes de la négation <d'existence> et de l'affirmation <d'existence> sont équivalents, sans que l'un l'emporte sur l'autre eu égard à son essence » ? En réalité, al-Miklātī ne renonce pas à sa définition du possible mais distingue –sans que cela ne soit dit en ces termes- entre le plan de l'essence où se situe cette définition (« eu égard à son essence ») et le plan de l'existence en cause ici : lorsque, comme c'est le cas du monde, l'existence a été spécifiée, l'autre extrême, en l'occurrence la non-existence, ne peut être supposé comme possible qu'à la place de (*badalan min*) l'existence. Autrement dit, la non-existence ne peut avoir lieu, se réaliser, que dans le futur puisque c'est l'existence qui est, dans le temps présent, spécifiée. Parler de ce qui est possible lorsque « nous avons connaissance de la spécification de l'un des deux possibles, à savoir l'existence » n'est pas la même chose que de parler du possible eu

³⁶⁴ *Quintessence*, pp.200-201.

égard à l'essence. On perçoit toute la différence avec Aristote. Pour le Philosophe, la possibilité est puissance, et la possibilité d'être debout ou assis renvoie à la puissance des contraires qui nécessairement se succèdent et se substituent l'un à l'autre sans jamais être réunis. Pour al-Miklātī, en revanche, la possibilité des deux contraires n'est pas puissance des deux contraires mais égalité sur le plan de l'essence des deux extrêmes dont la simultanéité ne pose pas dès lors problème, seule la simultanéité sur le plan de l'existence est exclue. En rapprochant le possible et l'adventice, al-Miklātī ne renonce donc pas au sens avicennien de la possibilité au profit d'un sens temporel ou statistique³⁶⁵ mais vise plutôt à montrer que le possible même en son sens synchronique ne peut valoir que pour l'adventice. Sur le plan de l'essence, le possible n'existe pas plus qu'il n'existe pas, mais sur le plan de l'existence, il ne peut exister qu'après n'avoir pas existé.

b. La réalité du possible

b.1. Refus du nominalisme gazālien

Du concept avicennien de possible, al-Miklātī retient donc avant tout que la possibilité qualifie l'essence des choses. Cela est confirmé par son rejet du nominalisme gazālien. Dans la première question de son *TF*, al-Ġazālī, refuse aux modalités toute existence autre que mentale :

« La possibilité que vous évoquez revient à un jugement de l'intellect (*qaḍā' al-'aql*). Tout ce dont l'intellect suppose l'existence sans que rien n'interdise sa supposition, nous l'appelons possible, et si elle est interdite, nous l'appelons impossible (*mustahīlan*), et s'il ne peut supposer sa non-existence, nous l'appelons nécessaire. Ce sont là des propositions intellectuelles (*qaḍāyā 'aqliyya*) qui n'ont pas besoin d'un existant dont elle serait la caractérisation. »³⁶⁶

Il ajoute que les modalités sont des universels qui comme tous les universels existent, selon les dires des philosophes eux-mêmes, « dans les esprits et non dans les choses », seuls les individus particuliers existent dans la réalité concrète. A cela, Averroès rétorque

³⁶⁵ F. Griffel (*Al-Ghazālī's philosophical theology*, Oxford University Press, Oxford, 2009, pp.167-168) considère qu'Avicenne n'a pas totalement renoncé à la conception statistique des modalités (Avicenne maintient selon lui le principe de plénitude mais seulement sur le plan de l'existence *in intellectu* et non de l'existence *in re*). Nous avons vu que le philosophe persan maintient un sens de possible qu'il identifie à la puissance et réserve aux seuls êtres adventices. Néanmoins, comme le montre Bäck (« Avicenna's Conception of the Modalities », p.232), l'implication temporelle ne vaut pas dans les deux sens : pour Avicenne, tout ce qui n'existe qu'un temps est possible² mais tout ce qui est possible² n'existe pas qu'un temps seulement.

³⁶⁶ *TF* I, pp.74-75. Pour une présentation concise de la conception gazālienne des modalités, voir F. Griffel, *Al-Ġazālī's Philosophical Theology*, pp.162-172.

que « la possibilité est un universel qui a des particuliers existant en dehors de l'esprit comme tous les universels »³⁶⁷. Il prétend qu'al-Ġazālī n'a pas compris le sens du propos des philosophes selon lequel les universels existent dans les esprits et non dans les choses. Ils entendent par là qu'ils n'existent en acte que dans les esprits, ce qui ne signifie nullement qu'ils n'existent en aucune façon dans les choses mais qu'ils y existent en puissance. S'ils n'existaient absolument pas dans la réalité concrète, ils ne sauraient être vrais puisque la vérité n'est rien d'autre que l'adéquation de ce qui est dans l'âme avec ce qui est hors de l'âme. Al-Miklātī, au moment de rapporter le faux-semblant des philosophes qui s'appuient, pour montrer l'éternité du monde, sur la possibilité de tout adventice avant son advection et sur la nécessité que cette possibilité a d'inhérent dans une matière, rejette l'argument d'un certain théoricien qui pour réfuter ce faux-semblant invoqua l'existence seulement mentale de la possibilité :

« Mais certains théoriciens s'en écartèrent par des choses non satisfaisantes, notamment en disant <que> la possibilité est une chose universelle, établie dans l'esprit, qui n'a pas d'existence en dehors <de lui>, comme le reste des universels selon les philosophes tels que l'animalité et la colorité. »³⁶⁸

On reconnaît l'argument d'al-Ġazālī. Contre celui-ci, al-Miklātī reprend la critique d'Averroès :

« Mais c'est là une erreur car l'universel a des particuliers individuels qui existent en dehors <de l'âme>, et s'il n'en était pas ainsi, ce qui se trouve à partir de lui dans l'âme serait inventé et faux, comme le griffon. »³⁶⁹

Al-Miklātī refuse de suivre al-Ġazālī dans ce qui est reconnu aujourd'hui comme un tournant dans la conception des modalités.³⁷⁰ Il semble affirmer ici que, dès lors qu'il est vrai de dire de certaines choses qu'elles sont possibles, la possibilité doit avoir une forme d'existence dans le réel. Cette existence pour Averroès est celle de la puissance, ce qu'al-Miklātī ne peut aucunement accepter et qu'il refuse même explicitement. En effet, il affirme que le véritable moyen de réfuter le faux-semblant est de dire que l'allégation des philosophes selon laquelle tout possible a nécessairement besoin d'une matière est tout à

³⁶⁷ *TT I*, p.110.

³⁶⁸ *Quintessence*, p.184.

³⁶⁹ *Quintessence*, p.184.

³⁷⁰ Pour un rapprochement entre al-Ġazālī et Duns Scott, voir T. Kukkonen, « Possible worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa*: al-Ghazālī on Creation and Contingency », *Journal of the History of Philosophy*, 38:4 (2000), 479-502. Il écrit p.501 : « Both helped bring down the earlier dominating extensional approach to modalities and thereby aided the development towards a conception of possibilities as descriptions of internally coherent (compossible) worlds. » Pour une généalogie du concept de « mondes possibles », cf. J. Schmutz, « Qui a inventé les mondes possibles ? », in *Les mondes possibles*, éd. J.-C. Bardout et V. Jullien, Presses Universitaires de Caen (*Cahiers de Philosophie de l'Université de Caen*, 42), Caen, 2006, 9-45.

fait dépourvue de démonstration. Pourquoi dès lors est-il réticent à en faire une construction de l'esprit ?

La stratégie d'al-Ġazālī est de détruire le concept philosophique de possible en lui ôtant tout ancrage dans le réel. Kukkonen écrit qu'en faisant basculer les modalités sur le plan de la concevabilité mentale, al-Ġazālī assène un double coup aux conceptions précédentes : « This single move shatters at one stroke the basis for both the statistical and potency interpretations of modality ». ³⁷¹ Al-Miklātī s'inscrit en ce sens dans sa suite, mais s'il rejette, avec al-Ġazālī, la connotation physique du possible entendu comme puissance, il n'est pas prêt à le suivre dans sa réduction du possible au seul champ mental. Il semble vouloir garder un concept fort de possible. Averroès lui fournit la critique de cette réduction : la possibilité ne saurait être considérée comme un universel sans rapport à la réalité car ce serait en faire une pure fiction, une construction de la fantaisie, au même titre que le griffon, or la possibilité n'est pas telle, elle correspond bien à quelque chose dans le réel. Al-Miklātī a besoin d'un concept solide du possible pour prouver l'adventicité du monde et l'existence de Dieu. Il lui faut pouvoir ancrer le possible dans la réalité, sans qu'il puisse pour autant accepter l'ancrage que constitue la conception de la puissance. C'est Avicenne qui lui indique la voie médiane, celle d'un ancrage dans l'essence, même s'il reste à déterminer le sens de ce renvoi à l'essence pour l'aš'arite qu'il est. Kukkonen voit dans la retenue d'al-Ġazālī qui aurait pu, selon lui, pousser plus loin son nominalisme, la conséquence de l'attachement de ce dernier à la logique avicennienne : « The conservative tenor for al-Ġazālī's exposition is due to his overwhelming reliance on Avicennian logic » ³⁷². Il se prend alors à imaginer ce qui serait advenu si cette discussion avait été menée plus avant : « The author, at least, is left to wonder about what might have been achieved in the Arabic world, had someone but picked up the discussion from where it was left in the *Tahafut al-tahafut*. Alas, that was not to happen. » ³⁷³ Al-Miklātī, sous l'influence double d'Averroès et d'Avicenne, loin

³⁷¹ « Possible worlds in the *Tahāfut al-Falāsifa* », p.489. Il ajoute : « What this amounts to is a kind of differentiation between “conceptual” and “natural” possibilities (as noted, in the natural world God has in fact determined all things to be exactly the way they are). The domain of conceptual possibilities is in the process appreciably liberated from the naturalistic constraints that threaten to overwhelm the Aristotelian scheme. »

³⁷² *Idem*, p.495.

³⁷³ *Idem*, p.500.

d'emboîter le pas à al-Ġazālī, rejette ce tournant nominaliste, lui préférant une conception davantage réaliste des modalités.³⁷⁴

b.2. Un réalisme dans les limites de l'aś'arisme

Il ne faut toutefois pas se méprendre sur le sens de ce réalisme. Le renvoi à l'essence ne saurait se comprendre indépendamment ni antérieurement à l'existence. En tant qu'aś'arite, et à la différence des théologiens mu'tazilites, l'essence est pour lui synonyme d'existence³⁷⁵, de sorte qu'il n'y a d'essence que d'un existant. L'essence qui est dite possible est toujours l'essence d'un existant et elle n'existe comme essence de cet existant et comme essence possible qu'en même temps que l'existant vient à être. Que l'essence soit conçue comme individuelle et adventice n'empêche pas de pouvoir dire que la possibilité d'un existant n'est pas qu'un simple jugement de l'intellect sans contrepartie dans l'existant, mais qu'elle lui est au contraire attribuée en vertu de son essence. C'est ce que semble défendre al-Miklātī. Dans le même temps, notre théologien ne peut concevoir le possible sans penser son rapport à Dieu. Le créateur du monde peut selon lui tout ce qui est possible, et Il ne peut que ce qui est possible. En effet, il écrit que « la connaissance se lie au nécessaire et au possible, à l'éternel et à l'adventice, tandis que le pouvoir et la volonté ne se lient qu'au possible contingent (*al-ġā'iz al-mumkin*) ». Or cela ne peut signifier que Dieu ne peut que ce qu'il a effectivement réalisé car cela reviendrait à admettre, avec les philosophes, que ce qu'ils appellent « nature » détermine le champ du possible, y compris pour Dieu. Il ne saurait y avoir véritablement de choix si les possibilités réalisées sont les seules qui pouvaient l'être. Comme l'écrit Kukkonen, dans un deuxième article consacré cette fois au *Tahāfut al-Tahāfut* d'Averroès³⁷⁶, « for there

³⁷⁴ Il faut noter que, par là, al-Miklātī est en réalité encore une fois l'héritier d'al-Ġazālī et plus largement du débat qu'il a suscité parmi les aś'arites qui vinrent après lui. En effet, sa conception de la possibilité – qui ne saurait évidemment être réduite à cette affirmation du *TF* – s'est cristallisée dans la célèbre formule « *laysa fī al-imbān abda' mim mā kān* ». Or celle-ci lui valut, entre autres critiques, d'être accusé de donner raison aux mu'tazilites en conférant une certaine réalité au possible. Nous n'aborderons pas cette question difficile de la théodicée qu'al-Miklātī ne traite pas de front. Pour une étude de cette formule et de la conception des modalités qui la sous-tend, voir E. L. Ormsby, *Theodicy in Islamic thought: the dispute over Al-Ghazālī's "best of all possible worlds"*, Princeton University Press, Princeton, 1984. En particulier, il explique, pages 179-181, qu'*imbān* dans cette formule a le sens technique (« special possibility ») que lui donne Avicenne et que l'on trouve chez al-Ġazālī notamment dans le *Mi'yār al-'ilm* (éd. S. Dunyā, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1961, p.344) où le possible « *al-ḥāṣṣī* » est défini comme la « négation de la nécessité à la fois d'existence et de non-existence ».

³⁷⁵ Cf. le lexique, *Quintessence*, p.92 : « L'essence est, pour les aś'arites parmi les théologiens, un terme synonyme d'existence, mais il n'en va pas de même pour les mu'tazilites. En effet, le non-existant possible est pour eux une chose et une essence mais n'est pas, selon leurs fondements, un existant. »

³⁷⁶ T. Kukkonen, « Possible Worlds in the *Tahāfut al-Tahāfut*: Averroes on Plenitude and Possibility », *Journal of the History of Philosophy*, 38:3 (2000), 329-347.

to be a will and a choice, there have to be real alternatives, and for this, unrealized possibilities have to be regarded as genuine »³⁷⁷. En tant qu'occasionnaliste, al-Miklātī rejette toute idée de nature, ce que les philosophes nomment ainsi n'est rien d'autre qu'une « habitude (*āda*) » qui découle de la seule volonté divine et à laquelle Dieu peut, s'Il le veut, choisir de déroger.³⁷⁸ C'est ce qui se produit dans le cas des miracles. Le miracle, en effet, n'est pas la réalisation d'un impossible mais la mise en évidence du caractère possible –seulement possible- de tout ce qui est réalisé. L'habitude, si elle inscrit dans notre esprit un certain cours des choses, n'abolit pas la possibilité. Or ce qui existe est possible précisément parce qu'il a été choisi au détriment d'autres possibles qui, s'ils ne sont pas réalisés, n'en sont pas moins possibles.

« Dieu crée en nous la connaissance du fait qu'Il n'a pas produit ces possibles, et nous ne prétendons pas que ces choses soient nécessaires, au contraire elles sont possibles (*mumkina*), il est possible qu'elles aient lieu et qu'elles n'aient pas lieu. »³⁷⁹

Le possible dont il est question ici dépasse le champ des possibilités actualisées, habituelles, pour englober aussi tout le champ de celles qui ne le sont pas. Il correspond à tout ce qui n'est pas logiquement impossible. Al-Miklātī affirme qu'il n'y a pas entre lui et les philosophes de désaccord concernant l'impossibilité logique et suit al-Ġazālī en répertoriant un certain nombre de ces impossibilités : l'affirmation d'une chose en même temps que sa négation, l'ubiquité, la création de la connaissance dans l'inanimé ou la transformation de la noirceur en pouvoir. Le désaccord porte en revanche sur l'impossibilité qu'on pourrait appeler physique, celle de la production d'un effet sans la cause ou de la cause sans l'effet ou encore d'une forme ultime sans les intermédiaires, comme par exemple de créer l'homme à partir de la poussière. Tout cela est selon lui possible pour Dieu, le champ du possible n'est donc délimité que par l'impossibilité logique. « La transformation de la noirceur en pouvoir est, écrit-il, impossible *par la nécessité de l'intellect*. »³⁸⁰

Si cette possibilité est définie indépendamment de Dieu par les frontières de l'impossible logique, elle n'a de réalité qu'eu égard à Dieu³⁸¹, autrement dit c'est sa

³⁷⁷ Kukkonen, « Possible Worlds in the *Tahāfut al-Tahāfut* », p.346.

³⁷⁸ Cf. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, p.167.

³⁷⁹ *Quintessence*, p.449. Dieu crée en nous la connaissance de ce qu'Il a fait et de ce qu'Il n'a pas fait de sorte qu'il n'est pas vrai qu'il suive de cette conception élargie de la possibilité que l'on doive craindre lorsqu'on laisse un livre chez soi qu'à notre retour il se soit transformé en animal. Cf. *Quintessence* pp.448-449 et *TF* XVII, pp.285-286.

³⁸⁰ *Quintessence*, p.454. Nous soulignons.

³⁸¹ Sur les rapports entre possibilité et pouvoir divin, cf. Ormsby, *Theodicy in Islamic thought*, p.173.

liaison avec le pouvoir et la volonté de Dieu qui lui confère une certaine réalité, ou, pour reprendre le terme de Kukkonen, une certaine authenticité (*genuineness*)³⁸². Le possible eu égard à Dieu est la totalité des possibles parmi lesquels Dieu choisit de spécifier certains. Les possibilités réalisées ne seraient pas véritablement possibles si les possibilités alternatives ne l'étaient pas. Dès lors que certains possibles sont spécifiés, ils ne sauraient être autres qu'ils ne sont, mais n'en sont pas moins possibles. La possibilité de tout ce qui n'est pas impossible logiquement et la possibilité de ce qui est réalisé correspondent à la distinction entre la liaison générale et la liaison spécifique du pouvoir divin. En effet, « le pouvoir a une liaison générale en tant qu'il est un attribut apte à l'existentiation de manière absolue, c'est-à-dire à exister tout ce dont l'existence est possible ; et il a une liaison spécifique en tant qu'il existe et fait survenir ce dont Il connaît et veut l'existence »³⁸³. Si donc l'on considère le pouvoir de Dieu indépendamment des autres attributs, le possible entendu comme *maqdūr* est infini, il comporte tous les possibles alternatifs et n'exclut que l'impossible logique. Si en revanche on le considère dans son rapport aux attributs de la connaissance et de la volonté, alors le possible comme *maqdūr* correspond aux seuls possibles qui ont effectivement lieu. C'est que « la volonté est consécutive à la connaissance, et le pouvoir, consécutif à la volonté »³⁸⁴. Mais al-Miklātī ne se contente pas de ce sens de possible entendu comme objet du pouvoir divin et donc indissociable de Dieu, il en pense le pendant dans les existants qui est la possibilité eu égard à leur essence. Cette deuxième possibilité, intrinsèque aux existants, découle évidemment de la première, en ce que c'est Dieu qui crée l'existant, mais al-Miklātī tout en les liant ensemble maintient une distinction entre elles, car il a besoin pour ses preuves de concevoir une possibilité de l'existant lui-même dont le sens soit autre que l'appartenance au champ des *maqdūrāt*.

Cette première preuve tout en étant affirmative dans sa démonstration de l'adventicité du monde est d'emblée réfutative et pose un certain nombre de jalons de la critique des philosophes qui sera entreprise en tant que telle dans les sections consacrées à la réfutation des faux semblants des philosophes sur l'éternité *apa* et *app*. La cible ici

³⁸² S'il n'y a pas là la circularité que dénoncent les philosophes (cf. *al-Isārāt*, vol. 3, pp.79-82 (p.151)) –à savoir que le possible est ce que peut Dieu, et ce que peut Dieu est ce qui est possible-, c'est que le possible est *possible* en tant qu'il n'est pas logiquement impossible mais il est *réel* ou « *genuine* » en tant qu'il est dans le pouvoir de Dieu de le faire.

³⁸³ *Quintessence*, p.175.

³⁸⁴ *Quintessence*, p.174.

est très explicitement Avicenne, ce qui explique que les choses se jouent autour du concept de « possible eu égard à l'essence ». Nous avons cherché à montrer comment ce concept de possible possédait pour al-Miklātī un intérêt double : dans sa réfutation, il lui permet de pousser Avicenne dans ses retranchements en révélant les implications de ce concept de possible ; dans sa propre démonstration, il peut ainsi s'appuyer sur un concept fort, condition nécessaire et suffisante du besoin d'un spécificateur. Al-Miklātī s'inscrit ainsi pleinement dans la théologie post-avicennienne qui, en Occident comme en Orient, est marquée du sceau de l'avicennisme. Sur cette question du possible, le rapport ambigu du *Fāsī* au Cordouan est particulièrement sensible. Sa reprise des arguments du philosophe tantôt semble n'être que pure stratégie –que l'on pense à l'usage qu'il fait de l'existence en puissance-, tantôt presque malhonnête lorsqu'il remplace subrepticement la *hulè* par *al-imkān*, tantôt encore sincère quand il en fait usage contre le nominalisme d'al-Ġazālī. Bien qu'il partage avec Averroès l'idée que ce qui est possible a un commencement et une fin, son rejet de la puissance aristotélicienne l'éloigne tout à fait du Commentateur et son concept de possible s'inscrit bien davantage dans la suite du possible avicennien.

B/ La preuve à partir des accidents

Comme deuxième preuve en faveur de l'adventicité du monde, al-Miklātī a recours à ce qui est généralement considéré comme la preuve par excellence des *mutakallimūn*, celle que l'on appelle la preuve à partir des accidents³⁸⁵. Toutefois, comme pour sa première preuve –preuve à partir de la spécification qu'il reformule en preuve à partir du possible-, il ne la présente pas comme telle mais comme une preuve à partir du changement. Dans son commentaire du *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* de 'Abd al-Ġabbār, Mānkḏīm³⁸⁶ fait remonter la preuve à partir des accidents à Abū al-Hudayl. Si al-Aš'arī ne paraît guère convaincu par celle-ci, en faisant usage dans son *Kitāb al-Luma'* tout en

³⁸⁵ Pour une présentation historique de cette preuve, cf. *Proofs*, pp.134-146.

³⁸⁶ D. Gimaret a montré dans son article « Les *Uṣūl al-ḥamsa* du Qāḏī 'Abd al-Ġabbār et leurs commentaires » (*Annales Islamologiques*, 15 (1979), 47-96) que ce que l'on appelle le *Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* et qui a été édité comme tel n'est en fait pas l'ouvrage de 'Abd al-Ġabbār qui porte effectivement ce titre –et dont il montre également que c'est un commentaire de son propre *Kitāb al-Uṣūl al-ḥamsa*-, mais « un commentaire de cet ouvrage, composé par le sayyid zaydite Mānkḏīm (m.425/1034), disciple du Qāḏī, et que son véritable titre –comme attesté dans bon nombre de manuscrits- doit être : *Ta'liq Šarḥ al-uṣūl al-ḥamsa* ».

la rejetant ailleurs³⁸⁷, dès la deuxième moitié du X^{ème} siècle, la preuve semble assez répandue pour qu'al-Bāqillānī puisse se permettre certains raccourcis dans le raisonnement³⁸⁸. Nous trouvons chez ce dernier une présentation en quatre temps de la preuve, qui ne lui est pas propre puisqu'Abū Hāšim parlait déjà des « quatre fondements » de la preuve³⁸⁹. Il s'agit de montrer d'abord qu'il y a dans tout corps des accidents, puis, que ces accidents sont adventices, en troisième lieu, que les corps ne peuvent être dépourvus de ces accidents adventices et enfin, que ce qui ne peut être sans ce qui est adventice est nécessairement soi-même adventice. Al-Ġuwaynī compte aussi quatre fondements de la preuve mais ce qu'il considère comme le quatrième fondement est un argument qui venait suppléer la preuve chez les auteurs précédents en répondant à une objection soulevée contre elle : qu'est-ce qui empêche de concevoir qu'une infinité d'accidents adventices se succèdent dans un corps qui est éternel ? Cette objection qui était apparemment déjà présentée et résolue par 'Abd al-Ġabbār à partir d'un argument reposant sur l'impossibilité de l'infini³⁹⁰, devient avec al-Ġuwaynī partie intégrante de la preuve qui compte désormais comme quatrième fondement l'impossibilité d'une série infinie d'adventices. Dans son article « Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī' Proof for the Existence of God », Madelung met en avant l'influence sur ce point d'Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī sur al-Ġuwaynī :

« The crucial importance of demonstrating that temporals must have a first had been recognized by Abū l-Ḥusayn before al-Juwaynī. Like the latter, Abū l-Ḥusayn had insisted that mere reliance on the definition of 'temporal' and 'temporally produced' was not sufficient proof. Al-Juwaynī followed Abū l-Ḥusayn's suggestion that the proposition of the impossibility of temporals without a beginning be included as a fourth claim in the proof of creation from accidents. He added, however, to the proof set forth by Abū l-Ḥusayn. »³⁹¹

Dans son *Kitāb al-Kašf*, Averroès présente les deux temps de cette histoire de la preuve, avant et après l'intégration de la démonstration de l'impossibilité d'adventices sans commencement. Comme le fait remarquer Davidson, il n'attribue pas –pas plus qu'al-Šahrastānī dans sa *Nihāya al-Iqdām*- la paternité de la deuxième version à al-Ġuwaynī³⁹². C'est cette dernière forme de la preuve que nous trouvons chez al-Ġazālī³⁹³, al-

³⁸⁷ Cf. *Proofs*, p.135 et note 141.

³⁸⁸ Voir la présentation qu'il en donne dans le *Kitāb al-Tamhīd*, éd. R. Mc Carthy, Al-Maktaba al-Šarqiyya, Beyrouth, 1957, p.22 et suivantes. Cf. *Proofs*, pp.135-139.

³⁸⁹ Cf. *Proofs*, p.140.

³⁹⁰ Cf. *Proofs*, p.144.

³⁹¹ Madelung, « Abū l-Ḥusayn al-Baṣrī' Proof for the Existence of God », p.279.

³⁹² *Al-Kašf*, p.110, §43 ; *Nihāya*, p.11. Cf. Davidson, *Proofs*, pp.145-146.

³⁹³ *Al-Iqtīṣād fī al-I'tiqād*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyya, Beyrouth, 2004, pp.24-30.

Šahrastānī³⁹⁴, et chez al-Miklātī bien qu'elle soit, chez celui-ci, comme nous l'avons annoncé, présentée quelque peu différemment. Nous tenterons de retracer le sens et les origines des changements qu'il apporte à la preuve en confrontant le texte de la *Quintessence* aux autres versions de la preuve que l'on trouve chez ces prédécesseurs. Nous examinerons également la critique d'Averroès dans le *Kitāb al-Kašf* afin d'en mesurer l'influence.

1) Etablissement des accidents

a. Une nouvelle approche, physique cette fois

a.1. Une preuve physique

Cette deuxième voie pour établir l'adventicité du monde, al-Miklātī la présente encore une fois sous la forme d'un syllogisme : « le monde est changeant, or tout changeant est adventice, donc le monde est adventice »³⁹⁵. En partant du changement, il inscrit la question de l'adventicité du monde dans le champ de la physique, ce qu'il avait annoncé dans la deuxième section introductive : « La question que nous nous apprêtons à discuter, *i.e.* la question de l'adventicité du monde, appartient à la science physique qui examine les corps existants *en tant qu'ils surviennent dans le changement* et sont caractérisés par des types de mouvements et de repos »³⁹⁶. Par contraste, la première preuve apparaît comme une preuve métaphysique. Au regard de la connaissance qu'a notre auteur des critiques adressées par Averroès contre Avicenne pour sa preuve « métaphysique » de l'existence de Dieu – nous aurons l'occasion d'en parler dans le prochain chapitre –, nous sommes tentés de voir dans cette deuxième voie une preuve visant davantage Averroès après que la première était plus spécifiquement dirigée contre Avicenne. Cette première preuve n'atteignait pas véritablement ou du moins pas directement le système d'Averroès dès lors qu'il refuse la prémisse de la possibilité de tout ce qui n'est pas Dieu.

Le choix méthodologique dont al-Miklātī nous fait d'emblée part semble aller dans le sens de cette lecture. En effet, il précise qu'il parlera d'abord des seules « substances individuelles <qui se trouvent> dans le monde <soumis à> la génération et

³⁹⁴ *Nihāya*, p.11.

³⁹⁵ *Quintessence*, p.146.

³⁹⁶ *Quintessence*, p.80. Nous soulignons.

à la corruption » pour ensuite étendre le raisonnement à ce qui est au-delà. Nous sommes donc dans une configuration du monde tout autre que celle de la preuve à partir du possible : en effet, nous sommes moins dans le schéma théologico-avicennien qui oppose Dieu et tout ce qui n'est pas Dieu, que dans celui aristotélico-rušdien du monde sublunaire et du monde supralunaire³⁹⁷. C'est que tout l'enjeu de cette preuve réside précisément dans les corps célestes. Averroès dans son *Kitāb al-Kašf* souligne ce point : « en effet, le doute ne porte entièrement que sur les corps célestes (*li-anna al-šakk kullahu innamā huwa fī al-ağrām al-samāwiyya*) »³⁹⁸. Si al-Miklātī fait d'emblée une telle distinction c'est peut-être qu'il a retenu la leçon d'al-Fārābī qui, dans son *Kitāb al-Ğadal*, dénonce –nous le rappelions– l'ambiguïté sémantique du terme de « monde (*ʿālam*) » dans la discussion sur l'éternité du monde³⁹⁹. C'est ce qui selon lui a conduit Galien à penser que la question ne pouvait donner lieu à aucune démonstration. Pour espérer résoudre cette question, il faut employer la méthode démonstrative et distinguer au sein du monde entre ses différentes parties⁴⁰⁰. Si pour al-Miklātī, il n'y a pas dans le monde une partie éternelle et une partie adventice, il y a bien une partie dont l'adventicité ne pose pas problème et une partie pour laquelle il n'y a pas unanimité. Sa stratégie est ainsi, de même que dans la preuve précédente, de partir de ce qui est admis par l'adversaire –en l'occurrence le caractère changeant et par conséquent adventice des substances sublunaires– pour ensuite l'amener, une fois acceptée la co-implication entre mutabilité et adventicité, à admettre l'adventicité du monde dans son entier.

a.2. Mais quelle physique ?

Si, comme nous l'avons vu, la première preuve jouait sur le sens de possible dont les implications pour les théologiens et les philosophes n'étaient pas les mêmes, elle se fondait néanmoins sur une univocité au moins relative de la notion de possible et de la conception qui en découle de la division des existants. Dans cette deuxième preuve, un tel fondement ne semble pas fourni car, s'il y a pour les philosophes comme pour les théologiens des substances et des accidents, ces termes ne recouvrent aucunement une même réalité et la division des existants n'a en commun que les noms. En effet, même si

³⁹⁷ Nous ne disons nullement qu'il n'y a pas pour Avicenne une division entre monde sublunaire et monde supralunaire mais seulement que, dans sa preuve dite métaphysique, la division fondamentale ne se situe pas entre le monde sublunaire –adventice– et le monde supralunaire –éternel– mais entre Dieu –nécessaire– et le monde –possible.

³⁹⁸ *Al-Kašf*, p.108, §36.

³⁹⁹ Al-Fārābī, *Kitāb al-Ğadal*, p.81.

⁴⁰⁰ *Kitāb al-Ğadal*, p.82.

l'on s'en tient aux seules substances sublunaires, l'on a d'un côté un hylémorphisme où les substances individuelles sont composées de matière et de forme, de l'autre un atomisme où les substances sont des atomes homogènes.⁴⁰¹ Nous pouvons donc nous demander en quel sens al-Miklātī entend les substances ici et plus généralement si cette deuxième preuve qui se pose sur le plan physique peut avoir une quelconque valeur contre les philosophes dès lors que leurs conceptions physiques du monde sont si différentes. Autrement dit, de quel monde montre-t-il l'adventicité ? Et une preuve physique peut-elle conclure indépendamment de la conception physique qui la sous-tend ?

L'on sait que dans le *kalām*, dès Abū al-Hudayl, le terme de *ḡawhar* est employé pour désigner l'atome (*al-ḡuz'*). Le monde est ainsi constitué pour les *mutakallimūn*, aš'arites et mu'tazilites, de substances⁴⁰² et d'accidents. C'est bien cette division des existants que l'on retrouve dans l'*Iršād* d'al-Ġuwaynī où l'on peut voir que substance a bien le sens d'atome à partir de la définition qu'il donne du corps :

« Le monde est substances et accidents. La substance est le situé et tout ce qui a du volume <et est> situé ; l'accident est l'entité subsistant dans une substance <...> ; et le corps (*al-ḡism*) dans le vocabulaire des théologiens est l'agrégat : lorsque deux substances s'agrègent, elles constituent un corps, puisque chacune des deux est agrégée à l'autre. »⁴⁰³

Dans son *Šāmil*⁴⁰⁴, il énumère les différents sens de *ḡawhar* comme « ce qui reçoit l'accident », « ce qui occupe un *situs*, i.e. le situé » ou encore —et c'est à cette définition que va sa préférence— « tout ce qui est corporel (*al-ḡirm*) », ce qu'al-Bāqillānī exprimait en disant que « la substance est ce qui a part à l'étendue (*mā lahu ḥaẓẓ min al-misāḥa*) ». ⁴⁰⁵ Si comme pour les philosophes la substance est le réceptacle des accidents, les deux autres définitions de *ḡawhar* —comme situé et comme corporel, dont la deuxième

⁴⁰¹ Sur la physique du *kalām*, voir l'ouvrage d'A. Dhanani, *The physical theory of kalām. Atoms, space and void in Basrian Mu'tazili Cosmology*, Brill, Leiden/New-York/Köln, 1994.

⁴⁰² A. Dhanani et R. Frank préconisent de traduire « *ḡawhar* » dans ce contexte par « atome » et non par « substance ». Nous maintenons la traduction par « substance » pour conserver une stricte correspondance avec les termes arabes, et parce que nous considérons que si les deux termes désignent la même réalité, il pointe néanmoins vers des aspects différents de cette réalité. Une fois les deux termes identifiés, ces différences ne transparaissent pas systématiquement dans l'usage qui en est fait, mais cela n'annule pas la pertinence de garder dans la traduction, comme en arabe, deux termes distincts. D. Gimaret écrit qu'« en dépit de l'identité de fait que l'on reconnaît généralement entre *ḡawhar* et *ḡuz'*, les deux mots ne sont pas réellement interchangeables ». Pour les différentes connotations, cf. D. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, Cerf, Paris, 1990, p.51.

⁴⁰³ *Al-Ġirāḍ*, p.17.

⁴⁰⁴ Al-Ġuwaynī, *Al-Šāmil fī Uṣūl al-Dīn*, éds. 'A. S. al-Naššār, F. B. 'Ūn et S. M. Muḥṭār, Manṣa'a al-Ma'arif, Alexandrie, 1969, p.142.

⁴⁰⁵ Sur la question de l'étendue ou non des atomes, cf. M. Rashed, « On Natural philosophy », in P. Adamson et R. C. Taylor (éds.), *The Cambridge Companion to Arabic Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, 287-307.

est pour al-Ġuwaynī une explication de la première, *al-mutaḥayyiz* étant défini par lui un peu plus loin comme quelque chose de corporel (*ġirm*)- soulignent le sens matériel de substance qui, telle la matière des philosophes sans la forme, est sans les accidents indéterminée. Dans son lexique, à l'entrée *ġawhar*, al-Miklātī reprenant les définitions du *Kitāb al-Ḥurūf* commence par donner les différents sens de substance dans la langue des Arabes, puis en énumère les sens pour les théoriciens, distinguant entre la substance en un sens absolu et la substance en un sens relatif, rappelant aussi la distinction entre « substance première » et « substance seconde » telle qu'elle apparaît dans les *Catégories*. La première chose dont se dit la substance pour *ahl al-naẓar* est ainsi « le ceci déterminé qui n'est en aucune façon dans un sujet », mais elle se dit aussi de ce qui fait connaître la quiddité de ce ceci déterminé, et même de ce qui fait connaître la quiddité des autres catégories, bien qu'elle ne se dise pas alors en un sens absolu. Il précise pour finir le sens que lui donnent les théologiens :

« Sachez –que Dieu vous apporte Son concours- que les théologiens donnent le nom de substance exclusivement au ceci déterminé individuel et situé (*al-ṣaḥṣ al-mutaḥayyiz al-muṣār ilayh*), et à ce qui est en dehors de cela, ils ne donnent pas le nom de substance. »⁴⁰⁶

Il s'oppose ici aux théoriciens en affirmant que pour les *mutakallimūn* n'est substance que l'individu concret et non l'universel intelligible. Mais cette définition, est-elle une simple restriction du sens de substance à un seul des sens énoncés par les théoriciens, à savoir la substance individuelle, ou s'agit-il de désigner par là l'atome ?

Trois traits distinctifs ressortent de cette définition : la particularité ou individualité avec le terme de *ṣaḥṣ*, le fait d'être dans un *situs* (*al-mutaḥayyiz*) et le fait d'être un ceci déterminé (*al-muṣār ilayh*). Si la substance première des *Catégories* est bien un *tode ti* et qu'elle est particulière en tant qu'elle ne se dit pas d'un sujet, le terme de *mutaḥayyiz* est quant à lui propre au *kalām*⁴⁰⁷. On trouvait déjà ce terme dans la définition donnée plus haut de la substance chez al-Ġuwaynī aussi bien dans l'*Iršād* que dans le *Šāmil*. Dans ce dernier ouvrage, ce dernier dit du *mutaḥayyiz* comme il le disait de la substance que « c'est ce qui est corporel (*al-ġirm*) », définition qui est celle d'al-Bāqillānī. C'est ce qui occupe un *ḥayyiz* et « le mieux que l'on puisse dire du *ḥayyiz* c'est qu'il est le *mutaḥayyiz* lui-même »⁴⁰⁸. Ce que nous dit cette définition circulaire c'est que

⁴⁰⁶ *Quintessence*, p.112.

⁴⁰⁷ C'est à Abū Hāšim, semble-t-il, que l'on doit ce terme. Cf. Dhanani, p.62.

⁴⁰⁸ *Al-Šāmil*, p.156.

le *situs* désigne le lieu ou l'espace occupé en tant qu'occupé, et en ce sens il ne se distingue pas de ce qui l'occupe. La substance *est* le situé car le fait d'être situé ou son être-*in-situs* (*al-taḥayyuz*) est selon al-Ġuwaynī un attribut de son essence et lui appartient donc par elle-même et non par des entités en elle. Appliqué à la substance entendue comme atome c'est donc l'affirmation que l'atome est quelque chose d'étendu au sens où il possède un volume (« *dī ḥaḡm* ») et occupe une portion d'espace. Mais on peut penser dès lors que la converse est aussi vraie : tout ce qui a un volume est *mutaḥayyiz*.⁴⁰⁹ Le corps qui est pour les *mutakallimūn* assemblage d'atomes est situé, la substance individuelle sublunaire des philosophes l'est aussi. Si cette définition de la substance s'applique sans ambiguïté pour les théologiens à l'atome, les traits caractéristiques du *ḡawhar* qu'elle dégage semblent pouvoir être admis par les philosophes concernant les substances premières du monde sublunaire. Or il semble que dans cette deuxième preuve, al-Miklātī se place précisément sur un tel plan : celui d'une définition assez vaste de la substance pour qu'elle puisse désigner les individus du monde de la génération et de la corruption indépendamment de la manière dont leur constitution est conçue. Il est en effet peu probable qu'al-Miklātī fonde sa preuve de l'adventicité du monde sur l'affirmation des atomes. Si, contrairement à al-Ġazālī qui, dans le *TF*, au sujet de l'indivisibilité de l'âme, est réticent à invoquer la doctrine atomiste car elle est, dit-il, « liée à des questions géométriques qu'il serait trop long d'élucider »⁴¹⁰, al-Miklātī affirme l'établissement des atomes, il prend bien garde de ne pas appuyer son raisonnement sur cette croyance dont il sait qu'elle n'est pas partagée par ses adversaires.⁴¹¹ On s'attend donc à le voir prendre ici les mêmes précautions, d'autant qu'Averroès dans son *Kaṣf* énonce les différents doutes et difficultés que soulèvent la doctrine de l'atome et critique tout recours à celle-ci pour prouver l'existence de Dieu – la preuve de l'adventicité du monde étant la première étape de la preuve de l'existence d'un producteur de celui-ci- :

« Ainsi, comme vous le voyez, il n'est pas au pouvoir de l'art de la dialectique de lever ces doutes <concernant l'atome>. Il ne faut pas par conséquent en faire un principe de la connaissance de Dieu – Vénéré et Très Haut- et en particulier pour le peuple. »⁴¹²

⁴⁰⁹ Fahr al-Dīn al-Rāzī définit le situé comme « ce qui peut être désigné (*yuṣara ilayhi*), par une désignation sensible qui détermine qu'il est ici ou là ». Il ajoute que le situé peut être susceptible de division ou non. « Le situé qui est susceptible d'être divisé est ce qu'on appelle le corps. »

⁴¹⁰ *TF* XVIII, p.312.

⁴¹¹ Cf. *Quintessence*, p.210.

⁴¹² *Al-Kaṣf*, p.107, §34.

Lorsqu'il examine la prémisse selon laquelle les substances ne peuvent être dépourvues d'accidents, Averroès affirme que sa validité dépend du sens qui est donné à « substance ».

« Quant à la première prémisse selon laquelle les substances ne peuvent être dépourvues d'accidents, s'ils entendent par <substances> les corps désignés (*al-ağsam al-mušār ilayhā*), subsistants par leur essence, alors c'est une prémisse valide. Si, en revanche, ils entendent par substance la partie indivisible (*al-ğuz' al-laḍī lā yanqasim*), et c'est ce qu'ils signifient par 'substance isolée (*al-ğawhar al-fard*)', alors il y a là un doute et non des moindres. »⁴¹³

Ainsi pour que cette preuve puisse convaincre au-delà du seul cercle des théologiens atomistes, elle doit partir des corps ou substances individuelles et non des atomes ou substances isolées.

C'est sans doute ce qui explique qu'al-Ġazālī, dans l'*Iqtisād fī al-I'tiqād*⁴¹⁴, construise sa preuve sur les substances-atomes et sur les corps et que, lorsqu'il s'adresse aux philosophes, il parle des corps. Al-Ġuwaynī, en partant des substances-atomes, pallie, comme l'écrit Davidson, un défaut de la preuve dans sa forme précédente qui, dès lors qu'elle partait des corps, ne permettait pas de prouver la création *ex nihilo* du monde, prouvant seulement que le monde dans sa forme actuelle a commencé un jour mais non que les atomes eux-mêmes, qui sont comme la matière du monde, sont adventices. Toutefois, il construit dès lors une preuve qui ne peut tenir contre ses adversaires qu'en y adjoignant une preuve établissant les atomes, ce à quoi al-Ġuwaynī s'attache effectivement dans son *Šāmil*⁴¹⁵. Al-Miklātī choisit de partir des corps tout en conservant le terme de substances, rendant ainsi possible une double lecture de sa preuve.

b. Que le monde est changeant

Al-Miklātī présente la prémisse mineure du syllogisme⁴¹⁶ –que le monde est changeant- comme « manifeste (*bayyin*) ». Une fois le monde réduit au seul monde sublunaire, elle serait en effet admise même par ses adversaires. Il entreprend néanmoins de la rendre plus claire « afin, dit-il, de bâtir sur elle <son> intention de montrer la validité

⁴¹³ *Al-Kašf*, p.105, §26.

⁴¹⁴ Al-Ġazālī présente également cette preuve à partir des accidents dans la *Risāla al-Qudsiyya* (A. L. Tibawi, « Al-Ghazali's Sojourn in Damascus and Jerusalem », *Islamic Quarterly* 9 (1965), 65-122, pp.80-81) mais de manière plus concise et sans écart notable eu égard à *al-Iqtisād fī al-I'tiqād*.

⁴¹⁵ *Al-Šāmil*, pp.143-148.

⁴¹⁶ Rappelons la formulation de cette deuxième preuve : « Le monde est changeant, or tout changeant est adventice, donc le monde est adventice » (*Quintessence*, p.146).

de la prémisse majeure ». L'on pressent que c'est autour de la conception du changement que va se jouer la possibilité d'étendre ensuite la preuve à l'ensemble des substances constituant le monde. Le choix de l'argumentation en faveur de cette prémisse mineure est dès lors décisif.

b.1. Accidents et mutabilité

Al-Miklātī, pour prouver que les substances –sublunaires- sont changeantes, présente un syllogisme cette fois hypothétique : « S'il est établi que les accidents subsistent dans les substances, il est inévitablement établi qu'elles sont changeantes. Or il a été établi que les accidents subsistent dans les substances, il a donc été établi qu'elles sont inévitablement changeantes »⁴¹⁷. L'on reconnaît là le premier fondement de la preuve classique à partir des accidents : l'établissement des accidents. La preuve se présente généralement comme une énonciation des quatre principes sur lesquels elle repose, suivie de leur démonstration. C'est ce que l'on trouve notamment chez al-Ġuwaynī dans son *Iršād* :

« L'adventicité des substances s'appuie sur des fondements dont l'établissement des accidents, l'établissement de leur adventicité, l'établissement de l'impossibilité que les substances soient dénuées d'accidents et l'établissement de l'impossibilité d'adventices sans commencement. »⁴¹⁸

L'Imām al-Ḥaramayn démontre alors chacun de ces fondements et une fois ceux-ci prouvés, il peut conclure que le monde –dont il a été dit qu'il est constitué de substances et d'accidents- est adventice. Al-Miklātī quant à lui intègre ce premier fondement –et il en ira de même pour les suivants- dans le cadre de la justification de son syllogisme de départ et, en l'occurrence, de la prémisse mineure de celui-ci.

Ainsi pour montrer que les substances sont changeantes, il lui faut montrer que des accidents subsistent en elles. Pourquoi la présence d'accidents dans les substances prouve-t-elle leur mutabilité ? Al-Miklātī n'envisage pas que la dispute puisse porter sur cette inférence mais seulement sur l'établissement d'accidents dans les substances. Or il semble qu'il faille pouvoir poser au moins deux accidents se succédant l'un l'autre pour que leur présence soit preuve d'un changement dans la substance. La validité de l'inférence n'est garantie par l'établissement d'un accident dans la substance que si l'on a de l'accident la conception aš'arite qui est celle notamment d'al-Bāqillānī qui, dans le

⁴¹⁷ *Quintessence*, p.146.

⁴¹⁸ *Al-Iršād*, pp.17-18.

Tamhīd, définit les accidents comme « ce dont il n'est pas vrai qu'il perdure » et qui « cesse d'exister au deuxième instant de son existence »⁴¹⁹. Si en revanche l'accident est compris au sens qu'il recouvre pour les théoriciens selon le lexique établi par al-Miklātī, l'accident est « ce qui ne fait pas connaître la quiddité du ceci déterminé qui n'est pas dans un sujet » et surtout, il n'est pas « ce qui tantôt existe dans quelque chose, tantôt n'existe pas »⁴²⁰. Dès lors, l'accident peut avoir une existence perpétuelle ou non perpétuelle et « il n'est pas nommé 'accident' du fait de la perpétuité de son existence ni de la rapidité avec laquelle il cesse d'être, mais plutôt le fait que ce soit un accident signifie qu'il n'entre pas dans la quiddité de son sujet »⁴²¹. En ce sens, l'inférence est loin d'être évidente puisqu'il est possible d'envisager une substance éternelle ayant en elle un ou plusieurs accidents éternels de sorte qu'elle ne serait pas pour autant changeante. Il semble ainsi que ce soit non pas seulement l'établissement d'accidents dans la substance qui implique sa mutabilité mais déjà leur adventicité : pour qu'il y ait changement, il ne faut pas seulement qu'un accident subsiste dans la substance mais aussi qu'un accident survienne ou disparaisse. Al-Miklātī ajoute, dans son lexique, en quel sens l'accident s'entend pour les *mutakallimūn* : « Chez les théologiens, 'accident' s'énonce de l'entité (*al-ma'nā*) qui subsiste dans la substance. » L'inférence ne sera valide, semble-t-il, que si l'on montre l'adventicité du *ma'nā*. En vérité, tant que la démonstration n'a pas été faite de l'impossibilité que ce qui est éternel cesse d'exister, il est encore possible d'imaginer qu'un accident éternel *apa* cesse d'exister et qu'un autre accident éternel *app* lui succède. De la même façon, d'autres doctrines encore telles que celle de la latence et celle du transport sont à écarter avant que l'adventicité des accidents ne soit véritablement établie. Il ne s'agit donc pas encore d'établir l'adventicité du monde, mais il ne s'agit pas non plus de démontrer la mutabilité des substances qui est en réalité manifeste, ce qu'il s'agit de montrer c'est la condition de cette mutabilité : la présence en la substance d'entités qui s'ajoutent à son essence et qui sont ce qu'on appelle les accidents.

C'est en effet ce que confirme le raisonnement suivant d'al-Miklātī. Il écrit que, dès lors qu'une substance est caractérisée par un *situs* plutôt qu'un autre, elle l'est soit

⁴¹⁹ Al-Bāqillānī, *Al-Tamhīd*, p.18. Il est peu probable qu'al-Miklātī s'appuie sur une telle conception de l'accident car il la critique, à la suite d'al-Gazālī, un peu plus loin dans la *Quintessence*, p.195, en affirmant que de même que l'intellect décrète que les cheveux d'un homme perdure, il décrète aussi que la noirceur de ces mêmes cheveux perdure, ni les cheveux ni leur noirceur ne perdurant en vertu d'une perdurance (*bi-baqā'*).

⁴²⁰ *Quintessence*, p.113.

⁴²¹ *Quintessence*, p.114.

par sa propre essence soit par quelque chose qui s'ajoute à l'essence. Pour montrer qu'elle ne peut l'être par essence, il en tire la conséquence : elle ne saurait, si c'était le cas, occuper un autre *situs*, or, affirme-t-il, « nous l'observons se retirer de <ce situs> ». Ainsi, nous voyons que le caractère changeant qui consiste dans le fait qu'une substance passe d'un *situs* à un autre n'est pas démontré mais simplement observé et son évidence dès lors affirmée. Ce qui est prouvé c'est l'établissement de quelque chose qui s'ajoute à l'essence et qui est ce qui est entendu par accident. La présence de tels accidents est pour les théologiens une condition à la fois de la distinction entre deux substances (en raison de l'homogénéité des atomes) et du changement dans une seule et même substance. Pour les philosophes aussi, si l'on exclut le changement selon la substance qui est la conclusion visée par la preuve et donc ne peut être posé en prémisse comme manifeste, le changement se fait selon les accidents de la qualité, de la quantité et du lieu. C'est bien en tant que la substance, qui n'a pas de contraire, est susceptible de recevoir des contraires qu'elle est susceptible de changement. Ce que prouve al-Miklātī par le raisonnement qui suit ce n'est pas tant que les substances sont changeantes mais qu'elles le sont par quelque chose en elles –qui n'est pas leur essence mais s'ajoute à leur essence– qui est condition de ce changement. Il semble que là aussi il soit possible de maintenir une lecture à deux niveaux : d'une part, une lecture pleine qui considère qu'al-Miklātī affirme ici une certaine conception des accidents qui est la condition de la suite de la preuve, il ferait alors précisément ce qu'il avait annoncé, à savoir poser les fondements pour bâtir dessus sa justification de la prémisse majeure qui elle ne va guère de soi ; d'autre part, une lecture *a minima* qui permet de conserver un terrain commun avec les philosophes où ce qui est établi ici est la présence dans les substances d'accidents, condition du changement. Nous pouvons voir une preuve de cette volonté de maintenir un tel terrain commun dans la précaution que prend al-Miklātī de ne pas parler ici de « *ma'nā* » : il se contente de parler de « *zā'id 'alā dātihī* », de « *amr mā* » et de « *tubūt* », *i.e.* de quelque chose de positif qui s'ajoute à l'essence.

b.2. Le *taḥayyuz* : l'accident par excellence ?

Revenons à présent à la nature de l'argument et à l'exemple d'accident choisis par al-Miklātī pour sa démonstration. Son raisonnement est le suivant : le fait pour la substance d'être caractérisée par un *situs* au détriment d'un autre est dû soit à son essence soit à quelque chose qui s'ajoute à son essence. Mais cela ne peut être dû à son essence car il s'ensuivrait sinon qu'elle devrait demeurer dans le même *situs* tant que demeurerait

son essence. Or on observe la substance changer de *situs* sans être changée dans son essence. Il faut donc que cela soit dû à quelque chose qui s'ajoute à l'essence. Reste alors à montrer que ce quelque chose est un accident. C'est qu'il ne peut être, selon al-Miklātī, que la négation de quelque chose en la substance ou l'affirmation de quelque chose en elle. Si c'est la négation de quelque chose en elle, cela implique nécessairement que lui était attribuée une chose positive qui est ensuite niée, et c'est cette chose positive attribuée à la substance que l'on désigne par le terme d'accident ; si c'est l'affirmation de quelque chose en la substance, alors on aboutit là aussi à l'établissement d'un accident. C'est parce que la substance a en propre d'être dans un certain *situs* que cette propriété doit être expliquée et c'est parce qu'elle ne reste pas toujours dans le même *situs* que celle-ci ne peut l'être par l'essence même de la substance mais doit être due à un accident dans la substance.⁴²² Al-Miklātī insère dans son raisonnement cette précision : « Il n'y a, pour nos adversaires, d'existant que la substance et rien d'autre »⁴²³. Cette affirmation est surprenante, d'autant qu'il écrit lui-même le contraire lorsque dans son lexique il donne les sens d'existant pour les théoriciens : « C'est dans leur langage un terme équivoque qui s'énonce et veut dire : tout ceci déterminé qu'il soit dans un sujet ou qu'il ne soit pas dans un sujet ».⁴²⁴ Peut-être entend-il dire par là qu'il n'y a pas pour les philosophes d'existant indépendant, subsistant par soi-même, autre que la substance, de sorte que dès lors qu'une chose positive (*tubūt*) est établie qui n'est pas la substance, il ne peut être que dans la substance, ce qui est la définition de l'accident.

Dans son *Tamhīd*, al-Bāqillānī présente plusieurs arguments en faveur de l'établissement des accidents dont le premier s'appuie, comme chez al-Miklātī, sur le fait qu'une même substance ne demeure pas toujours dans le même état :

« La preuve de l'établissement des accidents est la mise en mouvement du corps après son repos et son repos après son mouvement. Il faut obligatoirement qu'il en soit ainsi soit par lui-même soit par une cause. S'il était mû par lui-même, son repos

⁴²² Faḥr al-Dīn al-Rāzī, dans son *Kitāb al-Arbāʿīn*, critique cet argument qu'il attribue aux *mutakallimūn* récents : le fait pour une substance d'être dans un *situs* –ce qu'il appelle ici *al-kāʿiniyya*– ne peut pas être dû à la présence d'un accident de *kawn* en elle car soit la validité de la subsistance de l'accident dans la substance dépend de la présence de la substance dans le *situs*, soit elle n'en dépend pas. Mais si elle en dépend, il faudrait, pour que la substance soit dans le *situs*, que l'accident soit en elle et, pour que l'accident soit en elle, que la substance soit dans le *situs*. On aboutit donc à un cercle, ce qui est impossible. Et si elle n'en dépend pas, il serait possible que l'accident se trouve dans la substance sans que la substance ne se trouve dans le *situs*, ce qui est aussi impossible.

⁴²³ *Quintessence*, p.147.

⁴²⁴ *Quintessence*, p.84.

ne serait pas possible. Or il y a dans la validité de son repos après son mouvement la preuve qu'il est mû par une cause qui est le mouvement. »⁴²⁵

La preuve suivante insistera quant à elle sur le fait que, si le mouvement (ou le repos) était dû à l'essence, toute substance ayant une même essence devrait avoir le même mouvement. Nous retrouvons là les deux points que permettent d'expliquer les accidents : la distinction qu'il y a entre les substances et celle d'une même substance à différents moments. Chez al-Bāqillānī, comme chez al-Miklātī, la vérité du changement –du repos au mouvement ou inversement– est simplement affirmée comme une donnée de l'observation, et c'est elle qui invalide le renvoi à l'essence. Les accidents desquels part al-Bāqillānī sont le mouvement et le repos, qui sont les exemples classiques de la preuve à partir des accidents, avec aussi la réunion et la séparation auxquels al-Bāqillānī a lui-même recours dans la suite de sa preuve. Ces accidents ont en commun d'être des *akwān*, des localisations⁴²⁶, et à ce titre de signifier un certain rapport de la substance au lieu. Al-Ġuwaynī dans l'*Iršād* part également des accidents du mouvement et du repos, mais sa preuve est plus strictement une preuve à partir de la spécification puisque c'est l'équivalence des deux possibilités –mouvement et repos– qui implique le besoin d'un facteur déterminant (*muqtaḍīn*) :

« La preuve de l'établissement des accidents est que, lorsque nous voyons une substance au repos puis que nous la voyons en mouvement, caractérisée par le lieu (*al-ḡiḥa*) vers lequel elle se transporte, se distinguant de celui d'où elle se transporte, nous savons de nécessité que sa caractérisation par son lieu fait partie des possibles et non des <choses> nécessaires puisqu'il n'est pas impossible de supposer que la substance demeure dans le premier lieu. Or le qualificatif dont l'affirmation <d'existence> est possible et la négation <d'existence> possible a besoin, lorsque c'est l'existence qui est spécifiée au lieu de la non-existence possible, d'un <facteur> déterminant qui détermine sa caractérisation par l'existence. Cela est aussi connu de façon évidente. Une fois cela établi, le <facteur> déterminant est nécessairement soit l'essence de la substance <soit quelque chose qui s'ajoute à la substance. Mais ce ne peut être l'essence de la substance> puisque, s'il en était ainsi, elle serait caractérisée par le lieu que nous avons supposé au départ tant que demeurerait son essence et il lui serait impossible de se retirer de lui et de se transporter vers un autre. Il est donc établi que le <facteur> déterminant s'ajoute à la substance. »⁴²⁷

Al-Miklātī semble se passer d'un tel argument à partir de la spécification, mais le point de départ de son raisonnement –le fait que la substance soit caractérisée par un *ḥayyiz* au

⁴²⁵ *Al-Tamhīd*, p.18.

⁴²⁶ Cf. *Doctrine d'al-Ash'ārī*, pp.99-120.

⁴²⁷ *Iršād*, p.18. Il poursuit en disant que si c'est quelque chose qui s'ajoute à la substance, ce ne peut être une privation ('*adam*), c'est donc quelque chose de positif, qui soit est comme la substance soit différent d'elle. Mais il ne peut être comme la substance car ce serait une substance, il est donc différent d'elle et doit donc être soit un agent choisissant, soit une entité nécessitante. C'est ce dernier cas qui se vérifie : cette entité se trouve dans la substance qu'elle caractérise car autrement cette substance ne serait pas plus digne qu'une autre d'être ainsi caractérisée.

détriment d'un autre- laisse entendre qu'il est en réalité implicite. Il ne construit pas sa preuve sur les accidents du mouvement et du repos alors même qu'il en traitera par la suite. Il choisit au lieu de cela le *taḥayyuz*, autrement dit il préfère au fait pour la substance de se transporter d'un *situs* à un autre le fait qu'elle est dans un *situs* particulier. C'est également le choix que fait al-Ġuwaynī dans son *Šāmil* lorsqu'il énonce l'une des voies pour prouver, contre certains matérialistes et négateurs du producteur, l'établissement des accidents :

« Lorsque la substance est caractérisée par un certain lieu (*ḡiḥa*) en particulier de sorte que l'intellect peut la supposer caractérisée par un autre <lieu>, alors de deux choses l'une soit sa caractérisation par ce qui la caractérise est due à un <facteur> déterminant et nécessitant, soit elle est établie sans <facteur> déterminant. Si elle est due à un <facteur> déterminant, alors ce qui rend nécessaire ce qualificatif est immanquablement soit l'essence de la substance, soit une entité qui s'ajoute à elle. Mais si ce qui rend nécessaire ce qualificatif était son essence, cela serait faux sous différents aspects : notamment, si ce qualificatif était établi en raison de <son> essence, il appartiendrait nécessairement <à la substance> tant que demeurerait <son> essence, puisque tant que perdure le nécessitant le nécessaire ne saurait cesser d'être. »⁴²⁸

Al-Ġuwaynī qui ne fait pas mention du mouvement ni du repos, parle ici de *ḡiḥa* et non de *ḥayyiz*. Si ces termes peuvent parfois être distingués, *ḥayyiz* dénotant plus strictement le lieu occupé en tant qu'occupé alors que *ḡiḥa* serait plus proche de *makān* lorsque celui-ci est entendu en son sens plus abstrait de point déterminé du lieu, ces termes sont aussi parfois considérés comme synonymes. Comme l'écrit A. Dhanani, « there is some latitude in the meaning of the terms which are used to denote space. Thus *ḥayyiz*, which, as the above analysis of Basrian Mu'tazilī usage of this term has shown, denotes the space occupied by an object, may, in some contexts refer to empty space, namely *makān* »⁴²⁹. On peut penser que c'est en ce sens qu'al-Miklātī utilise le terme de *ḥayyiz*, « *taḥayyuz* » signifiant alors simplement le fait d'être dans un lieu. C'est en tout cas le fait d'être en un certain *situs*, au détriment d'autres également possibles, qui est le point de départ de l'établissement des accidents. Comment comprendre ce choix de partir du *taḥayyuz* ?

Nous pouvons remarquer qu'avec le cas du mouvement et du repos, le point de départ du raisonnement est le passage du mouvement au repos ou inversement. Dès lors la démonstration ne peut valoir que pour ce dont le changement prend cette forme manifeste, mais non pour ce qui est toujours au repos ni pour les mobiles qui ne cessent

⁴²⁸ *Šāmil*, p.168.

⁴²⁹ A. Dhanani, p.70. Voir aussi D. Gimaret, *Doctrine*, p.46 et pp.101-102.

jamais d'être en mouvement, ce qui est le cas selon les philosophes des corps célestes. A l'inverse, en partant de la caractéristique des substances d'être dans un *situs* ou un lieu particulier, il suffit, comme le dit ici al-Ġuwaynī et al-Miklātī reprendra plus loin cette même idée, qu'il soit possible de la concevoir en un autre *situs*. Or, nous y reviendrons, le *taḥayyuz* implique nécessairement la possibilité d'être en tout *ḥayyiz* et non pas celle d'être seulement en un, car sinon il s'ensuivrait la compénétration des substances. En partant du *taḥayyuz*, il choisit à la fois le plus général et le plus particulier des accidents de la substance : en effet, la substance est par son essence même *mutaḥayyiz*, dès lors qu'elle existe, la substance est située, c'est pourquoi al-Ġuwaynī compte le *taḥayyuz* au nombre des attributs de l'essence⁴³⁰ ; mais, dans le même temps, une substance ne peut être située qu'en étant située dans un *ḥayyiz* particulier à l'exclusion de tous les autres car une même substance ne peut être en deux *situs* dans un même moment et deux substances ne peuvent être en même temps dans un seul *situs*, il ne peut y avoir ni compénétration ni ubiquité. Or le fait d'être dans un *situs* particulier n'appartient pas à l'essence de la substance mais est quelque chose qui s'ajoute à elle. C'est ainsi que l'on établit un accident que toute substance en tant que telle possède. Car c'est bien là l'enjeu du choix de l'accident établi par cette première démonstration : la possibilité d'étendre ensuite celle-ci au-delà des substances sublunaires à toutes les substances. En effet, une fois l'ensemble de sa démonstration achevée, al-Miklātī doit encore prouver que ce qui est vrai pour les substances du monde de la génération et de la corruption est vrai aussi pour le monde céleste. Il formule, à la fin de sa preuve, une objection qui pourrait lui être faite contre la prétention d'une telle extension de la preuve :

« On <nous> dira : 'Votre preuve est valable pour les substances en lesquelles se succèdent les localisations dans des *situs* différents, mais de quelle manière peut-elle être uniformément appliquée aux êtres célestes et autres substances dont nous n'avons pas observé qu'ils sont dans des *situs* différents et n'avons pas non plus observé que les localisations se succèdent en eux ? En effet, votre preuve de l'adventicité des accidents est construite sur la survenue (*al-ṭurūʾ*), or vos adversaires n'admettent pas la possibilité que <les êtres célestes et autres substances du même genre> soient en des *situs* différents.' »⁴³¹

Si la preuve était effectivement établie sur le fait que se succèdent en la substance des accidents différents (mouvement puis repos, union puis séparation, ou inversement) et sur

⁴³⁰ *Al-Šāmil*, p.157. Al-Ġuwaynī lorsqu'il affirme que le *taḥayyuz* est un attribut de l'essence entend par l'être-*in-situs* le fait d'être un corps (« *ġirm* »), or « le fait qu'il soit un corps ne change pas même si changent ses localisations et ses accidents ». Cela est vrai aussi du *taḥayyuz* compris en un sens général comme le fait d'être dans un *situs* quel qu'il soit et non au sens restreint d'être dans un *situs* particulier.

⁴³¹ *Quintessence*, p.168.

le fait que la substance occupe à différents moments différents *situs*, elle ne pourrait valoir que pour les substances qui vérifient ces conditions. Or les corps célestes tels que conçus par les philosophes ne semblent pas remplir la première condition : toujours mobiles, leur mouvement ne cède jamais la place au repos. La preuve ne saurait par conséquent s'appliquer à eux. Il semble moins aisé de comprendre quelles sont pour al-Miklātī les substances qui échappent à la seconde condition et ne sont pas en plusieurs *situs*. S'agit-il des intelligences séparées qu'il énumère au côté des corps célestes et des totalités des quatre éléments parmi les existants éternels admis par les philosophes⁴³² ? Mais les philosophes n'admettraient pas que les intelligences célestes soient dans un *situs* (pas même au sens restreint de lieu ou position). Peut-être s'agit-il là aussi des corps célestes, car si les sphères se meuvent circulairement de sorte que leurs parties occupent des *situs* différents, la sphère dans son entier occupe toujours le même *situs*. Cela est également vrai du monde comme un tout qui bien qu'il soit en mouvement perpétuel n'occupe jamais qu'un seul *situs*, le sien, puisque le monde est fini et qu'il n'y a rien en dehors de lui. La preuve de l'adventicité ne vaudrait dès lors que pour les parties du monde mais non pour le monde en entier, et encore seulement pour certaines de ses parties si les sphères célestes sont exclues. L'objection soulevée est redoutable car si elle s'avérait vraie, la preuve se révélerait tout à fait inefficace.

La réponse d'al-Miklātī confirme l'enjeu qui prévaut au choix du *taḥayyuz* comme point de départ de l'établissement des accidents. C'est le *taḥayyuz* qui rend vrai pour une substance d'être dans un *ḥayyiz*, or le *taḥayyuz* est, selon lui, établi pour toutes les substances en un sens univoque. Il ne se dit pas de plusieurs manières et n'admet pas le plus et le moins. Il est donc dit de toute substance en un seul et même sens. Les substances célestes, quelle que soit la supériorité que puissent leur conférer les philosophes, ont à leur *situs* le même rapport que les substances corruptibles au leur. Cette univocité permet de déduire de l'être-*in-situs* les mêmes caractéristiques pour toute substance. Or lorsqu'il a été dit que l'être-*in-situs* rend vrai pour la substance d'être dans un *situs*, cela pouvait s'entendre en deux façons : « l'être-*in-situs* immanquablement soit montre qu'il est vrai <pour la substance> d'être dans tous les *situs*, soit dans un seul *situs* »⁴³³. Al-Miklātī rejette cette dernière éventualité car, l'être-*in-situs* étant une caractéristique de la substance en tant que substance, « il suivrait de là que toutes les substances auraient en

⁴³² *Quintessence*, p.245.

⁴³³ *Quintessence*, pp.168-169.

propre ce *situs* en tant que tel, d'où il suivrait la compénétration des substances »⁴³⁴. L'être-*in-situs* montre donc qu'il est vrai pour la substance d'être dans tous les *situs*.⁴³⁵ Autrement dit, même si certaines substances sont supposées ne pas être dans différents *situs* dans le temps, le fait même qu'elles soient situées –et donc en réalité le fait même qu'elles soient substances- implique la possibilité pour elles de l'être. Or cette possibilité suffit à garantir la validité de la preuve :

« Ainsi, le fait d'être dans tous les *situs* alternativement n'est pas de l'ordre de l'impossible mais de l'ordre du possible, et donc, le fait d'être dans tous les *situs* pour les êtres célestes et autres <substances> fait partie de ce que nos adversaires supposent de l'ordre du possible et non de l'ordre de l'impossible. Or c'est là ce que nous avons voulu montrer. »⁴³⁶

La preuve, nous fait comprendre al-Miklātī, n'est pas fondée sur l'existence des substances en différents *situs*, mais sur la possibilité de cela, *i.e.* sur sa non-impossibilité. En effet, dès lors que l'on admet qu'il est possible et non impossible pour une substance d'être dans plusieurs *situs*, il faut que celle-ci soit adventice car le même raisonnement qui vaut pour la substance qui est effectivement en plusieurs *situs* dans le temps vaut pour elle : la substance est par définition dans un *situs*, cela ne peut être dû à son essence car sinon il lui serait impossible d'être dans plusieurs *situs* or il a été posé que cela est possible, ce doit donc être dû à un accident dans la substance. Cet accident ne peut pas être éternel –nous anticipons sur la suite de la preuve- car s'il l'était, il serait impossible à la substance d'être dans plusieurs *situs*, or il a été posé que cela est possible, l'accident doit donc être adventice. D'après le principe selon lequel ce qui n'est jamais sans un adventice est lui-même adventice, la substance en question doit être adventice. En faisant reposer sa preuve sur un accident entendu univoquement de toutes les substances, al-Miklātī échappe aux critiques que formule Averroès dans le *Kašf* où il dénonce le recours nécessaire de cette preuve à l'analogie du visible et de l'invisible.

« Il est uniquement apparu à partir de leurs propos que les accidents qui sont manifestement adventices sont bien adventices, mais rien pour ce dont l'adventicité n'est pas manifeste ni pour ce qui fait⁴³⁷ l'objet d'un doute, comme par exemple les accidents qui existent dans les corps célestes –leurs mouvements, figures et autres. Leurs preuves de l'adventicité de tous les accidents reviennent à l'analogie du visible et de l'invisible, or c'est là une preuve rhétorique, à moins que la transposition ne

⁴³⁴ *Quintessence*, p.169.

⁴³⁵ Nous retrouvons ce même argument plus loin dans la *Quintessence*, p.267, dans la section visant à prouver que Dieu n'a pas de *ḡiha*. Al-Miklātī établit par son biais que l'être-*in-situs* et le fait d'être caractérisé par une direction ou un lieu impliquent la possibilité du mouvement et du repos, qui implique à son tour l'adventicité. Il faut donc nier la direction de Dieu sous peine d'en faire un être adventice.

⁴³⁶ *Quintessence*, p.169.

⁴³⁷ Nous supprimons le deuxième « *lā* » dans « *wa lā mā lā yuṣakku fī amrihi* ».

soit intelligible par elle-même et cela lorsque l'on a acquis la certitude de l'égalité de nature du visible et de l'invisible. »⁴³⁸

Tout ce qui peut être montré selon le Cordouan c'est l'adventicité du monde sublunaire qui est en réalité manifestement adventice mais tout ce qui sera dit à partir de là des corps célestes ne sera qu'analogie indue, preuve seulement rhétorique et aucunement démonstrative. L'établissement d'un accident commun, univoque, permet l'extension de la preuve sans analogie.

b.3. Mouvement et repos

Malgré ce choix du *tahayyuz*, al-Miklātī soulève une objection qui fait entrer en scène les accidents du mouvement et du repos auxquels il aura ensuite recours pour le reste de sa preuve. L'objection est la suivante : « Nous admettons que le mouvement soit un accident, mais nous n'admettons pas que le repos soit un accident, au contraire nous disons que le repos revient à la négation du mouvement de ce dont c'est la nature de se mouvoir. » La transition est quelque peu abrupte puisqu'il n'a pas encore été question de mouvement et qu'il n'a donc pas été admis qu'il s'agit là d'un accident, sinon à considérer que le raisonnement précédent a permis d'établir de façon générale que tout ce qui caractérise une substance sans appartenir à son essence est un accident, ce qui semble être l'avis d'al-Miklātī puisqu'il rétorque : « Vous avez admis l'établissement des accidents dans leur globalité ». Cet enchaînement artificiel semble témoigner du fait que le raisonnement exposé par notre auteur porte habituellement sur ces deux accidents et que le choix de le faire porter sur le *tahayyuz* est bien délibéré. En effet, si la preuve s'appuie pour cette première étape sur le mouvement et le repos, l'on comprend mieux que cette objection surgisse, qui refuse au repos le statut d'accident, car la preuve présuppose alors une égale positivité du mouvement et du repos qui n'est guère admise par les philosophes. Ce qui est opposé à un tel statut est la conception aristotélicienne du repos comme n'étant pas quelque chose de positif mais la simple privation du mouvement. Aristote écrit en *Physique* V 2, 226b12-16 : « Ce qui étant naturellement capable d'être mû, n'est pas mû à un moment où, en un lieu où et de la manière dont il le devrait naturellement, et c'est cela seulement parmi les immobiles dont je dis qu'il est en repos, car le repos est le contraire du mouvement, de sorte qu'il serait une privation affectant ce qui peut recevoir <le mouvement> ». ⁴³⁹ Les *mutakallimūn* soutiennent au contraire que le repos est comme

⁴³⁸ *Al-Kašf*, p.109, §39.

⁴³⁹ Aristote, *Physique*, trad. P. Pellegrin, GF Flammarion, 2002. Au chapitre 6 de ce même livre V, en 229b23-26, Aristote précise : « Mais puisqu'on est d'avis que ce n'est pas seulement un mouvement qui est

le mouvement une entité positive créée dans la substance.⁴⁴⁰ Dans son *Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, après avoir montré que le mouvement est quelque chose qui s'ajoute à l'essence de la substance car lorsque le mouvement est nié d'elle, son essence n'est pas niée pour autant, al-Ġazālī ajoute que « la preuve s'applique de la même façon à l'établissement du repos et à sa négation »⁴⁴¹. L'argumentation rétorquée par al-Miklātī pour prouver cela n'est pas très claire parce que le texte est corrompu d'une part, et parce qu'elle présuppose d'autre part une certaine conception du mouvement et du repos qu'il nous faut d'abord exposer.

Faḥr al-Dīn al-Rāzī nous en offre une présentation claire dans son *Kitāb al-Arbaʿīn* où il définit le *kawn* comme « le fait que la substance soit réalisée (*ḥuṣūl*) dans le *situs* »⁴⁴². Sous ce genre qu'est le *kawn* sont subsumées quatre choses : le mouvement, le repos, la réunion et la séparation. Voici comment il définit les deux premiers termes : « Le mouvement est le fait d'être réalisé dans un *situs* après avoir été dans un autre *situs*, et le repos est le fait qu'un seul corps soit réalisé dans un seul *situs* plus d'un seul instant »⁴⁴³. Mouvement et repos sont tous deux un rapport de la substance au *situs*, ils ne diffèrent donc pas essentiellement mais seulement par leur situation à l'instant précédent. C'est d'ailleurs ce qui, selon al-Rāzī, permet de dire, contre les philosophes pour qui le repos « n'est rien d'autre que la privation du mouvement de ce dont c'est la nature de se mouvoir »⁴⁴⁴, que si l'un des deux est une entité positive, il faut que l'autre le soit aussi :

« Le mouvement et le repos sont donc égaux quant à la complétude de leur quiddité, et la différence entre les deux n'est que dans le fait que le mouvement est précédé par un état autre alors que le repos ne l'est pas. Or le fait qu'une chose soit précédée par une autre est une caractéristique accidentelle, et les caractéristiques accidentelles ne compromettent pas l'union de la quiddité. Il est donc établi que le mouvement et le repos sont égaux quant à la complétude de leur quiddité et réalité. Si donc l'un des deux est une caractéristique positive (*ṭubūtiyyan*), il suit catégoriquement que l'autre est positif. Ainsi il est établi, à partir de ce que nous avons mentionné, que le repos est une caractéristique positive. »⁴⁴⁵

contraire à un mouvement, mais aussi un repos, il faut déterminer cela. Absolument, en effet, c'est un mouvement qui est le contraire d'un mouvement, mais un repos s'y oppose aussi, car celui-ci est une privation, et il est possible de dire que la privation elle aussi est un contraire ».

⁴⁴⁰ Davidson, lorsqu'il présente l'argument des *mutakallimūn* à partir de la spécification, oppose sur ce point les deux approches théologique et philosophique : « The particularization approach is as eager to ask why an object should be at rest and not in motion as to ask why an object should be in motion and not at rest. On the Aristotelian approach only the motion, and not the rest, of a physical object has to be explained, for empirical and analytic reasons ». (*Proofs*, pp.174-175.)

⁴⁴¹ *Al-Iqtiṣād fī al-I'tiqād*, p.26. Cf. aussi, Maïmonide, *Le Guide des égarés*, I, 73 (7), pp.395-396.

⁴⁴² *Kitāb al-Arbaʿīn*, p.21.

⁴⁴³ *Kitāb al-Arbaʿīn*, p.21.

⁴⁴⁴ *Kitāb al-Arbaʿīn*, p.34.

⁴⁴⁵ *Kitāb al-Arbaʿīn*, p.35.

Admettre la positivité du mouvement tout en niant celle du repos c'est, selon al-Rāzī, ne pas percevoir l'identité essentielle de ces deux entités, et donc se tromper sur la nature même du mouvement. Al-Miklātī s'y prend autrement pour contrer l'objection : pour prouver la validité de la doctrine des *mutakallimūn*, il dénonce, *via* un raisonnement par l'absurde, la fausseté de la position des philosophes.

« Nous disons donc : <le repos est le rapport>⁴⁴⁶ de la substance au lieu (*al-makān*) pendant son état de repos, or si ce rapport revenait à la négation du mouvement de ce dont c'est la nature de se mouvoir, il suivrait que ce rapport <serait lié>⁴⁴⁷ à tout situé auquel on dénierait ce mouvement, mais cela est impossible. »⁴⁴⁸

L'espace corrompu du manuscrit ne laisse guère la place que pour environ trois mots⁴⁴⁹. Nous proposons d'y lire : « *fa-naqūlu al-sukūnu nisbatu* ». Cette conjecture s'appuie sur le démonstratif « *tilka* » avant « *nisba* » qui laisse entendre qu'il a été question d'un rapport plus haut dans la phrase, or cela n'apparaît pas. De plus, ce rapport semble devoir décrire le repos puisqu'il est ensuite rapporté à ce qui est la définition du repos énoncée par l'objecteur. Al-Miklātī partirait donc d'une description du repos comme un certain rapport au lieu pour montrer ensuite que si le repos est compris comme négation de mouvement, il faudrait qu'il y ait une équivalence ou co-implication entre ce rapport au lieu et la négation du mouvement : tout ce dont on nierait ce mouvement devrait avoir ce rapport au lieu, or cela est impossible. Le raisonnement n'est guère explicite. Voici comment il semble qu'il faille le comprendre : Prenons une certaine substance S qui, lorsqu'elle est au repos, est en rapport avec un lieu L, le repos étant précisément ce rapport de la substance à son lieu. Lorsque le mouvement est nié de cette substance S, elle est au repos et a donc ce rapport au lieu L. Mais si le repos n'est rien d'autre que la négation du mouvement, toute substance dont ce mouvement est nié –autrement dit toutes les substances puisque ce mouvement particulier partant du lieu L, seule la substance se trouvant en L peut l'effectuer- doit avoir ce rapport au lieu L. Il faudrait donc que toutes les substances se trouvent en un même lieu, or la compénétration des substances est impossible. Ainsi le repos ne peut être réduit à la négation du mouvement, car on peut nier un mouvement de plusieurs substances mais on ne peut affirmer un repos que d'une seule. En réalité, lorsque les philosophes entendent le repos comme la négation du

⁴⁴⁶ Texte corrompu et peu lisible. L'éditeur conserve un blanc.

⁴⁴⁷ L'éditeur corrige « *tu'allaqa* » (que donnent la première édition et le manuscrit) par « *tu'qala* ». Nous conservons la leçon du manuscrit.

⁴⁴⁸ *Quintessence*, p.148.

⁴⁴⁹ C'est pourquoi la suggestion de l'éditrice « *laysa yarǧī'u nafy al-ḥaraka 'an* » semble difficile à admettre. L'éditeur écrit « *fa-naqūlu* » puis laisse un blanc, sans préciser que « *fa-naqūlu* » est une conjecture pour le premier des trois mots qui semblent manquer.

mouvement, ils veulent dire la négation de tout mouvement et non d'un mouvement en particulier.⁴⁵⁰ Mais pour notre théologien aš'arite, il n'y a pas du mouvement en général mais seulement des accidents de mouvement particuliers et, de la même manière, il ne conçoit pas le repos mais des repos particuliers. Al-Miklātī part en effet d'une description du repos dont la circularité est frappante et qui a les allures d'une pétition de principe car en affirmant que le repos est le rapport de la substance au lieu dans l'état de son repos, il pose déjà la positivité du repos qu'il prétend démontrer : le *sukūn* est un *kawn*. Il n'y a pas strictement de pétition de principe, puisqu'al-Miklātī se contente de parler de « *nisba* », or un rapport n'implique pas nécessairement d'entité positive – nous pouvons remarquer la même prudence qu'au sujet du *taḥayyuz* puisque notre auteur n'emploie toujours pas le terme de « *ma'nā* » mais parle d'une « existence subsistant dans la substance »-, il implique en revanche une certaine particularité du repos, qui est la clé de son raisonnement et que l'objecteur ne serait sans doute pas prêt à admettre. On a donc ici moins affaire à la réfutation d'une position qu'à une conception du repos opposée sans compromis à une autre. Ce passage annonce ce que la suite va confirmer, à savoir l'opposition indépassable entre deux conceptions inconciliables du mouvement : continu et éternel d'un côté, discret et adventice de l'autre.

La question reste de savoir pourquoi al-Miklātī ressent le besoin de prouver ici ce point alors même que sa preuve de l'établissement des accidents ne semble pas le requérir puisqu'elle ne repose pas directement sur ces deux accidents du mouvement et du repos. Or Faḥr Dīn al-Rāzī nous offre une réponse possible à cette question puisqu'il explique pourquoi il faut, dans le cours d'une preuve de l'adventicité des corps, écarter la conception philosophique du repos comme la privation du mouvement⁴⁵¹ :

« Sachez que nous avons besoin à cet endroit d'établir la preuve que le repos est quelque chose d'existentiel (*wuġūdī*). Or les philosophes prétendent que ce n'est rien d'autre que la privation du mouvement de ce dont c'est la nature de se mouvoir. Nous ne sommes dépendants de l'établissement de cette prémisse que parce que notre preuve qu'il est impossible que le repos soit éternel est de dire : 'Si le repos était éternel, il ne lui serait pas possible de cesser d'être ; or il lui est possible de cesser d'être ; il faut donc nécessairement qu'il ne soit pas éternel'. Mais si le repos était quelque chose de non-existentiel ('*adamiyyan*), ce propos ne serait pas valide, car il est possible, de l'avis de tous, que la non-existence cesse d'être après un temps

⁴⁵⁰ Avicenne écrit dans la partie physique de son *Šifā'* (*Al-Šifā'* : *Al-Samā' al-Ṭabī'ī*, vol. 2, IV, 7, p.448), que « le repos n'est pas la privation ('*adam*') d'un mouvement en tant qu'il est dans une certaine direction, car sinon ce qui est mû dans une autre direction serait au repos, au contraire le repos est la privation absolue du mouvement qui est dans ce genre ».

⁴⁵¹ Al-Ġazālī, plus loin dans l'*Iqtīṣād*, p.82, lorsqu'il traite des attributs, affirme sans développer davantage que « toute personne qui prétend que le repos est la privation du mouvement est incapable d'établir l'adventicité du monde ».

éternel, puisque si cela n'était pas possible, alors il serait faux de professer l'adventicité du monde. En effet, quelqu'un pourrait demander : 'Si le monde était adventé, sa non-existence aurait été éternelle *apa*. Mais si sa non-existence était éternelle *apa*, elle n'aurait pas cessé d'être en raison de la survenue de l'existence. Or, dès lors que le monde existe, nous savons que la non-existence du monde n'a pas été éternelle *apa*, et si sa non-existence n'a pas été éternelle *apa*, son existence est éternelle *apa*. Le monde est donc éternel.' Il est donc établi qu'il ne nous est pas possible de dire qu'il est impossible pour tout ce qui est éternel de cesser d'être, il faut au contraire réserver cette allégation en propre à ce qui est existentiel, de sorte que l'on dit qu'il est impossible pour tout ce qui est existant de toute éternité de cesser d'être. S'il en est ainsi, nous sommes alors dépendants de l'établissement du fait que le repos est une chose existante, afin que le propos tienne. »⁴⁵²

C'est afin de pouvoir prouver l'adventicité du repos et avec elle celle du mouvement, deuxième étape de la preuve de l'adventicité du monde, que la positivité du repos doit être montrée. En effet, si le repos n'était pas quelque chose d'existant mais seulement une privation ou non-existence, il ne lui serait pas impossible d'être pendant un temps éternel puis de cesser d'être en raison de la survenue du mouvement. Or c'est bien l'impossibilité d'une substance éternellement au repos, comme celle d'une substance éternellement en mouvement, que la preuve vise à montrer. Mais si l'impossibilité de cesser d'être était maintenue avec l'affirmation du caractère non-existential du repos, il faudrait de la même façon poser l'impossibilité que cesse d'être la non-existence qui précède l'existence du monde, mais l'adventicité du monde serait par là même rendue impossible, et son éternité établie. Il faut, pour éviter ces conséquences, prouver que le repos est bien quelque chose d'existential. Al-Miklātī ne peut donc y déroger car si, pour établir les accidents, il part du *taḥayyuz*, pour montrer leur adventicité, il part, comme nous allons le voir, du mouvement et du repos.

Dans ce premier temps, al-Miklātī a entrepris de démontrer la validité de la prémisse mineure de son syllogisme selon laquelle le monde est changeant. Nous avons vu qu'après avoir restreint le monde au monde de la génération et de la corruption, il explique cette prémisse plus qu'il ne la prouve en établissant les accidents. Par cette restriction, il vise à s'attirer l'accord de ses adversaires ou du moins à en repousser les critiques, concentrées principalement comme l'illustre parfaitement le *Kaṣf* d'Averroès sur le cas des corps célestes. Nous avons vu le rôle que revêt pour al-Miklātī l'établissement de l'accident de *taḥayyuz* dans l'extension de la preuve à l'ensemble des substances. Toutefois, se joue ici bien plus que l'établissement d'accidents dans la substance : c'est une certaine conception de l'accident qui s'insinue dans ces lignes. Al-

⁴⁵² *Kitāb al-Arbaʿīn*, p.35.

Miklātī semble être pris entre une volonté de maintenir un cadre assez large pour que la preuve puisse valoir contre les philosophes et sur leur terrain, et celle de poser les jalons doctrinaux nécessaires à sa preuve. Davidson a donc raison de dire que « the Kalam doctrine of accidents is integral to the proof »⁴⁵³, et c'est sans doute pourquoi al-Ġuwaynī écrit dans son *Iršād* que « c'est l'un des buts les plus importants pour l'établissement de l'adventicité du monde »⁴⁵⁴, alors même que l'existence des accidents ne pose guère problème et est même pour une grande partie d'entre eux évidente. Tournons-nous à présent vers cette deuxième étape de la preuve qui est l'établissement de l'adventicité des accidents.

2) Que tout changeant est adventice

La première partie du raisonnement visait à confirmer la validité de la prémisse mineure du syllogisme initial –le monde est changeant-, il s'agit à présent de montrer la validité de la prémisse majeure : tout changeant est adventice. Pour cela, al-Miklātī forge un nouveau syllogisme : « Dans tout changeant, subsistent deux accidents adventices qui se succèdent en lui ; or tout ce en quoi subsistent deux accidents adventices qui se succèdent est adventice ; donc tout changeant est adventice »⁴⁵⁵. La mutabilité du monde est considérée comme établie –du moins encore une fois pour le monde sublunaire-, reste à montrer que cette mutabilité implique son adventicité. Il va s'atteler à justifier dans un premier temps la prémisse mineure de ce nouveau syllogisme : après avoir établi qu'il y a en toute substance des accidents, il lui faut montrer qu'ils sont adventices.

a. Adventicité des accidents

Nous reconnaissons là le deuxième fondement de la preuve classique à partir des accidents et nous pouvons mesurer à nouveau dans ce qui suit à la fois la proximité dans le contenu et l'écart dans la forme entre la présentation qu'en fait al-Ġuwaynī dans l'*Iršād* et celle que nous offre notre théologien. L'Imām al-Ḥaramayn présente ainsi ce second fondement :

⁴⁵³ *Proofs*, p.136.

⁴⁵⁴ *Al-Iršād*, p.19.

⁴⁵⁵ *Quintessence*, pp.148-149.

« Le deuxième fondement est l'établissement de l'adventicité des accidents, et le but visé par là repose sur des fondements tels que l'explicitation de l'impossibilité que cesse d'exister ce qui est éternel, l'impossibilité de l'autosubsistance des accidents, l'impossibilité de leur transport et la réfutation des tenants de la thèse de la latence et la manifestation. »⁴⁵⁶

Les démonstrations de ces fondements qu'énumère al-Ġuwaynī, plutôt que d'être simplement juxtaposées, sont présentées par al-Miklātī comme autant d'étapes de la justification de la prémisse majeure de sa preuve, faisant ainsi mieux voir l'urgence qu'il y a à démontrer chacun d'entre eux. Nous pouvons remarquer qu'al-Miklātī parle dans ce nouveau syllogisme de deux accidents : si pour établir les accidents, il est possible grâce à l'argument à partir de la spécification de partir d'un seul accident, il faut pour établir l'adventicité des accidents au moins deux accidents se substituant l'un à l'autre. C'est pourquoi il s'appuie désormais sur les accidents du mouvement et du repos. En effet, pour montrer la validité de cette prémisse mineure (« dans tout changeant, subsistent deux accidents adventices qui se succèdent en lui »), il présente à nouveau un syllogisme portant cette fois sur deux accidents en particulier le mouvement et le repos : « le mouvement et le repos surviennent à la substance ; or tout couple d'accidents qui surviennent à la substance sont adventices ; donc le mouvement et le repos sont adventices ».

a.1. La survenue des accidents

Un nouveau terme intervient : pour montrer l'adventicité de ces deux accidents, al-Miklātī va en montrer la survenue (*al-ṭurūʾ*). Al-Ġuwaynī dans son *Iršād* liait déjà ensemble ces deux termes :

« Lorsque se meut la substance au repos, c'est que le mouvement est survenu en elle, et sa survenue prouve son advection ; d'autre part l'anéantissement du repos par la survenue <du mouvement> décrète l'adventicité du repos puisque si son éternité était établie, il lui serait impossible de ne pas exister. »⁴⁵⁷

La succession dans une même substance d'états de mouvement et de repos n'est pas seulement le signe qu'il y a en elle quelque chose qui s'ajoute à l'essence et qui est responsable de ces états, quelque chose que l'on appelle accident, mais aussi que le mouvement qui n'est pas dans la substance lorsqu'elle est au repos survient en elle lorsqu'elle se met en mouvement et que, de même, le repos survient en la substance lorsque, de mobile, elle devient à nouveau immobile. Cette notion de survenue appartient

⁴⁵⁶ *Al-Iršād*, pp.19-20.

⁴⁵⁷ *Al-Iršād*, p.20.

selon al-Miklātī à la réalité même de l'accident de sorte que la prémisse mineure de ce nouveau syllogisme –le mouvement et le repos surviennent à la substance- est « manifeste (*bayyin*) » dès lors qu'il a été établi que le mouvement et le repos sont des accidents. Il va néanmoins tenter de l'éclaircir en explicitant la réalité de l'accident. Celle-ci lui permet de rejeter deux éventualités : que l'accident ne survienne pas mais soit subsistant par lui-même, et qu'il ne survienne pas mais soit latent puis se manifeste. C'est en effet la réalité même de l'accident que de subsister dans la substance, ce serait donc contredire celle-ci que de le supposer subsistant par soi. Il en va de même, selon al-Miklātī, pour la doctrine de la latence. Les doctrines rejetées par les *mutakallimūn* au cours de leur preuve sont le plus souvent davantage des possibilités logiques qu'il s'agit d'écarter que des thèses ayant été soutenues historiquement. Toutefois, pour la théorie de la latence, il n'est pas impossible qu'elle renvoie au moins partiellement à une doctrine historique. Gimaret écrit dans sa *Doctrine d'al-Ash'arī* : « S'il faut en croire nos auteurs, la première hypothèse ne serait pas purement imaginaire ; elle aurait été soutenue pour de bon, au dire de Baḡdādī, par certains *dahriyya* appelés pour cette raison *aṣḥāb al-kumūn wa ṣ-ṣuhūr* »⁴⁵⁸. Il ajoute néanmoins que « l'identité de ces prétendus *dahriyya* demeure mystérieuse ». Si al-Šahrastānī désigne Anaxagore comme étant le premier à soutenir une telle thèse, il ne semble pas qu'elle porte, selon lui, sur les accidents mais sur les corps, ce qui correspond à l'idée par exemple que l'épi est « latent » dans le grain, thèse dont Gimaret rappelle qu'elle est admise par les *mutakallimūn*, y compris par al-Aš'arī qui rejette seulement la version nazzamienne impliquant la compénétration des corps.

Pourquoi l'accident ne peut-il être conçu comme latent sans que sa réalité soit par là-même annulée ? Al-Miklātī l'explique à partir de l'exemple du mouvement : « Est compris dans la réalité du mouvement qu'un mobile soit mu par lui. Si donc nos adversaires le supposent latent, ils annulent la réalité <du mouvement> »⁴⁵⁹. Tout accident a sur la substance en laquelle il inhère, lorsqu'il inhère en elle, un certain effet, et c'est la réalité même de l'accident que d'avoir cet effet (on ne saurait établir les accidents –on n'en aurait pas même l'idée- s'ils n'avaient de tels effets). Or poser la latence de l'accident c'est admettre que l'accident puisse inhérer en la substance sans avoir cet effet. C'est donc annuler la réalité de l'accident. Un tel recours à la réalité du mouvement se trouve

⁴⁵⁸ *La Doctrine d'al-Ash'arī*, p.223.

⁴⁵⁹ *Quintessence*, p.150.

chez al-Ġuwaynī qui dans son *Iršād* énonce quatre arguments contre la latence dont voici le quatrième :

« Enfin, le mouvement, en tant que tel, implique nécessairement que son lieu d'inhérence soit mû, or s'il était possible qu'il soit établi sans qu'il implique nécessairement son effet, il suivrait que cela serait toujours possible, ce qui en transformerait le genre et rendrait impossible la réalité de son essence. »⁴⁶⁰

Al-Miklātī invoque alors un deuxième argument qui se trouve également dans l'*Iršād* et qui consiste à étendre la preuve établissant les accidents au cas de l'apparition (*al-ẓuhūr*) : lorsqu'un accident apparaît, cette apparition ne peut avoir lieu que par un accident d'apparition, or celui-ci implique lui aussi un accident d'apparition pour apparaître et l'on régresse ainsi à l'infini, ce qui est impossible. Al-Ġazālī rapproche également la latence et le mouvement de deux accidents, non pas pour réfuter cette théorie –car une telle réfutation n'est pas selon lui indispensable à sa preuve- mais pour montrer qu'une telle théorie ne s'oppose pas mais au contraire corrobore ce qu'il cherche à prouver, à savoir que la substance n'est jamais sans adventices, puisque la latence et l'apparition sont adventices :

« On nous dira : 'Comment savez-vous que <le mouvement> est adventice ? Peut-être était-il latent puis est-il apparu ?' Nous dirons : 'Si nous nous préoccupions dans ce livre des points superflus, extérieurs à notre but, nous réfuterions immédiatement la thèse de la latence et de l'apparition dans les accidents, mais nous ne nous préoccupons pas de ce qui n'entrave pas notre but et disons au contraire que la substance n'est jamais sans la latence du mouvement en elle ou son apparition, or elles sont adventices, il a donc été établi qu'elle n'est jamais sans adventices.' »⁴⁶¹

Ce passage illustre bien le style de l'*Iqtisād* où al-Ġazālī refuse tout détour et toute digression par rapport à ce qui est strictement requis pour sa preuve.

a.2. Survenue et adventicité

La critique de l'auto-subsistance et de la latence des accidents a ainsi permis de rendre manifeste leur survenue et il faut à présent prouver la co-implication de la survenue et de l'adventicité. Qu'est-ce qui est entendu par « *ṭurū* » et en quoi la survenue se distingue-t-elle de l'adventicité ? La doctrine qu'il s'agit de réfuter pour démontrer que tout ce qui survient est adventice permet de comprendre la différence entre ces deux notions. Un accident qui survient ne serait pas adventice s'il était transporté d'une substance à une autre. La survenue implique donc comme l'adventicité une dimension temporelle : ce qui survient ne peut pas être toujours, il faut qu'il n'ait pas été puis qu'il

⁴⁶⁰ *Al-Iršād*, p.21.

⁴⁶¹ *Al-Iqtisād*, p.26.

soit. Toutefois, la survenue est relative à la substance particulière, et non absolue : ce qui survient n'était pas auparavant dans la substance puis y est, mais cela n'implique pas qu'il n'était pas absolument parlant avant sa survenue dans la substance, il peut en effet avoir été dans une autre substance et avoir été transporté dans celle-ci. L'adventicité en revanche implique qu'avant d'exister ce qui advient n'existait en aucune façon, ni dans cette substance ni dans aucune autre, dit autrement, elle implique que ce qui advient « existe à partir de la non-existence ». Pour prouver qu'il est impossible aux accidents d'être transportés⁴⁶², al-Miklātī en appelle de nouveau à la réalité de l'accident qui est incompatible avec le transport. Nous trouvons dans l'*Iqtiṣād* la même affirmation : « Qui comprend la réalité de l'accident est sûr de l'impossibilité de son transport ». Notre auteur présente alors, dans un raisonnement exactement symétrique à celui qu'il oppose à la latence, deux arguments qui reprennent quasiment à l'identique l'argumentation d'al-Ġuwaynī dans l'*Iršād*.

D'abord, l'accident du mouvement ne peut être transporté d'un lieu d'inhérence à un autre car autrement il faudrait poser un temps pendant lequel le mouvement ne transporterait rien. Or c'est la réalité du mouvement que de transporter la substance en laquelle il se trouve. Voici comment al-Ġuwaynī formule son argument :

« La réalité du mouvement est le transport. Il convient donc qu'il implique nécessairement, lorsqu'il existe, le transport par lui d'une substance. Or s'il était transporté d'une substance à une autre, il suivrait qu'il lui surviendrait un temps pendant lequel il n'y aurait pas de transport, mais c'est là transformer son genre, or la transformation des genres est impossible. »⁴⁶³

Al-Miklātī distingue quant à lui entre deux moments : « Lorsqu'il subsiste dans le premier <lieu d'inhérence>, il n'est pas transporté, et lorsqu'il subsiste dans le deuxième <lieu d'inhérence>, il n'est pas non plus transporté »⁴⁶⁴. Puisqu'il est postulé que le mouvement doit être transporté, et qu'il ne peut l'être lorsqu'il transporte le premier mobile ni quand il transporte le second, il faut poser un temps entre les deux pendant lequel il ne transporte aucune substance mais est lui-même transporté.⁴⁶⁵ Al-Ġazālī donne un autre sens à

⁴⁶² Sur l'impossibilité d'un mouvement de mouvement ou d'un changement de changement, voir Aristote, Physique, V, 2, 225b15-226a24. Un mouvement de mouvement impliquerait non seulement que le mouvement devienne substrat (en effet pour être transporté, le mouvement doit devenir substrat d'un transport) mais aussi une régression à l'infini rendant tout mouvement impossible.

⁴⁶³ *Al-Iršād*, p.22.

⁴⁶⁴ *Quintessence*, p.151.

⁴⁶⁵ L'image du transport pourrait donner l'illusion que la difficulté n'existe que pour le cas particulier de l'accident du mouvement local. En réalité, cet argument peut être transposé à tous les accidents : si l'on prend, par exemple, le cas de l'accident de bleu et que l'on admet que le bleu est toujours le bleu de quelque chose, la théorie du transport implique un temps où il n'est le bleu de rien, car quand il est le bleu de la

l'incompatibilité entre la notion de transport et celle d'accident. Il ne s'agit pas seulement de supposer un temps pendant lequel l'accident est sans effet –où le mouvement ne meut rien-, mais de concevoir une autonomie de l'accident eu égard à son lieu d'inhérence qui est tout à fait contraire à sa réalité. En effet, le temps de son transport du premier *maḥall* vers le second, le mouvement n'est dans aucun lieu d'inhérence. L'auteur de l'*Iqtīṣād* fait remarquer que le terme d'*intiqāl* appliqué ici à l'accident est en fait emprunté au transport de la substance d'un *situs* vers un autre : comme la substance peut se transporter d'un *situs* à l'autre, on suppose que l'accident aussi peut être transporté d'un lieu d'inhérence à un autre, car si l'accident a nécessairement un lieu d'inhérence, la substance a elle aussi nécessairement un *situs*. L'erreur d'une telle position⁴⁶⁶ est de ne pas voir que si le *situs* est un concomitant (*lāzim*) de la substance et que le lieu d'inhérence est aussi un concomitant de l'accident, il s'agit dans le premier cas d'un concomitant non essentiel, tandis que dans le deuxième il s'agit d'un concomitant essentiel. En effet, le *situs* n'est pas, selon al-Ġazālī, essentiel à la substance. Cela n'invalide pas le fait que toute substance est dans un *situs* puisqu'il lui est concomitant, mais on connaît la substance antérieurement au *situs* et, s'il faut une preuve pour connaître ce qu'est le *situs*, les sens suffisent pour connaître le corps. De plus, comme nous l'avons vu, la caractérisation de la substance par un *situs* est quelque chose qui s'ajoute à son essence alors que la caractérisation de l'accident par un lieu d'inhérence lui est essentielle. C'est précisément ce qui rend impossible son transport :

« Si son appartenance spécifique <à Zayd> était annulée, l'essence de <l'accident> serait annulée, or le transport annule cette appartenance spécifique, son essence est donc annulée. C'est que l'appartenance spécifique à Zayd ne s'ajoute pas à son essence, j'entends l'essence de l'accident, à la différence de la caractérisation de la substance par le *situs*, qui elle s'ajoute à elle, de sorte qu'il n'y a pas dans son annulation par le transport de quoi annuler l'essence <de la substance>. »⁴⁶⁷

Il n'est pas tout à fait clair si ce qu'al-Ġazālī considère comme un concomitant non essentiel est le rapport de la substance au *ḥayyiz* de façon générale –auquel cas il admettrait la possibilité d'une substance qui ne serait pas dans un *situs*- ou à un *ḥayyiz*

première chose en laquelle il inhère il n'est pas transporté, et quand il est le bleu de la deuxième chose dans laquelle il inhère ensuite, il n'est pas transporté, or il a été supposé qu'il est transporté donc il faut supposer un temps –celui de son transport- pendant lequel le bleu n'est le bleu d'aucune chose.

⁴⁶⁶ Il ne semble pas qu'il y ait jamais eu de tenants historiques de cette position. Cf. D. Gimaret, *Doctrine d'al-Ash'ārī*, p.223 : « La seconde hypothèse, en revanche, celle d'un possible transfert (*intiqāl*) de l'accident d'un corps à un autre, ne semble pas avoir été effectivement soutenue par quiconque ». Il est intéressant de remarquer que cela n'empêche pas al-Ġazālī de faire la généalogie de la formation mentale de cette position (*Al-Iqtīṣād*, p.27).

⁴⁶⁷ *Al-Iqtīṣād*, p.28.

particulier. La possibilité du transport indique seulement le caractère non essentiel du rapport de la substance à son *situs* particulier. Toujours est-il qu'al-Ġazālī rend à la substance sa pleine subsistance. Ce qui distingue fondamentalement la substance et l'accident c'est que celui-ci ne peut subsister que dans un lieu d'inhérence alors que la substance est auto-subsistante. La raison pour laquelle al-Miklātī ne suit pas ici al-Ġazālī est peut-être qu'il a besoin de concevoir un lien étroit entre la substance et le fait pour elle d'être située car, comme nous l'avons vu, la notion de *taḥayyuz* est la clé de l'extension de sa preuve à l'ensemble des substances, or c'est précisément l'étroitesse de ce rapport que le raisonnement d'al-Ġazālī semble menacer.⁴⁶⁸

Al-Miklātī présente ensuite un deuxième argument contre le transport des accidents qui, comme contre la latence, repose sur l'application de la preuve établissant les accidents au cas du transport et sur l'impossibilité d'une régression à l'infini. Si le mouvement est transporté, son transport ne pourra s'effectuer que par un accident de mouvement, *i.e.* quelque chose qui s'ajoute à son essence, puisque le mouvement tantôt est transporté tantôt ne l'est pas, mais cet accident de mouvement dans l'accident mouvement a dû être transporté là, il faut donc supposer en lui aussi un accident de mouvement et ainsi à l'infini. Une fois l'impossibilité du transport établie, la survenue des accidents –qui découlait de l'impossibilité de l'autosubsistance et de la latence– s'est muée en adventicité. Il est désormais établi que non seulement les accidents surviennent en la substance après n'avoir été en aucune façon en elle, mais encore qu'ils n'existaient pas non plus dans une autre substance. On semble pouvoir dès lors affirmer qu'ils sont adventices. Reste pourtant un dernier cas à écarter pour que cette adventicité soit pleinement établie : il se pourrait en effet qu'un accident existe pendant un temps éternel puis cesse d'exister puis existe à nouveau présentement, cet accident existerait donc bien après n'avoir pas existé mais non pas après n'avoir absolument pas existé puisqu'avant de ne pas exister, il existait éternellement.

a.3. Pour une adventicité absolue

Nous avons à nouveau affaire à une objection dont on peut douter qu'elle ait été historiquement défendue. Toutefois il suffit que sa fausseté ne soit pas évidente pour que sa réfutation soit requise afin que la preuve soit certaine. C'est en effet ce qu'écrit al-

⁴⁶⁸ Nous n'excluons pas la possibilité qu'al-Miklātī n'ait pas eu connaissance de cette œuvre d'al-Ġazālī puisque nous n'avons pas trouvé dans la *Quintessence* de citations directes qui en soient tirées.

Ġuwaynī dans son *Šāmil* : « Il n’y a personne parmi les gens intelligents qui juge possible la non-existence de ce qui est éternel, mais on ne peut, dans le domaine des choses intelligibles, fonder une argumentation sur l’accord de tous »⁴⁶⁹. Pour réfuter cette objection théorique, il faut donc montrer l’impossibilité pour ce qui est éternel de cesser d’exister. Al-Miklātī choisit de procéder par élimination. Il rappelle qu’il y a trois modalités du jugement intellectuel : la possibilité, la nécessité et l’impossibilité. Pour montrer l’impossibilité de la non-existence de ce qui est éternel, il va donc prouver que cette non-existence n’est ni nécessaire ni possible. En cela, il suit la même stratégie qu’al-Ġuwaynī dans l’*Iršād*⁴⁷⁰ bien que sa formulation soit plus systématique. Cette non-existence ne peut être nécessaire, car cette nécessité sera ou bien absolue –mais alors l’impossibilité de son existence serait perpétuelle et il est absurde de parler d’un être éternel qui n’existerait jamais- ou bien restreinte, auquel cas la question se poserait à nouveau, au sujet de ce qui la restreint, si c’est là quelque chose de nécessaire ou de possible. Si c’est quelque chose de nécessaire, le même questionnement reprendra au sujet de cette nécessité, à savoir si elle est absolue ou restreinte, et avec les mêmes conséquences, sachant qu’il n’est pas possible d’aller ainsi à l’infini. Si en revanche c’est quelque chose de possible, il s’ensuit que la non-existence de ce qui est éternel est possible, or cela est impossible car « si la possibilité de la non-existence de l’éternel est établie, le spécificateur est établi, or le spécificateur n’est pas établi, donc la possibilité n’est pas établie »⁴⁷¹. Le possible, nous l’avons vu dans la première preuve, implique un spécificateur, mais comme al-Miklātī s’attache à le montrer dans ce qui suit, il ne peut y avoir de spécificateur de la non-existence de ce qui est éternel. En effet, il n’y a que trois sortes de spécificateur : soit un agent doté de choix, soit la survenue d’un contraire soit la négation d’une condition. Il commence par prouver l’exhaustivité de cette division puis montre qu’aucun de ces spécificateurs ne peut être à l’origine de la non-existence de ce qui est éternel. Un spécificateur spécifie nécessairement soit par choix soit non par choix. Si c’est par choix, le spécificateur est un agent doté de choix mais il ne peut alors spécifier la non-existence de l’éternel car on ne peut produire la non-existence⁴⁷². Si ce n’est pas

⁴⁶⁹ *Al-Šāmil*, p.194.

⁴⁷⁰ *Al-Ġuwaynī*, pp.21-22. Al-Ġuwaynī commence, quant à lui, par montrer l’impossibilité de la non-existence de l’éternel avant de montrer l’impossibilité du transport.

⁴⁷¹ *Quintessence*, p.152.

⁴⁷² Cela semble contredire ce qu’il dit au sujet de l’anéantissement du monde où il affirme que Dieu produit la non-existence du monde et où il justifie l’impossibilité pour Dieu de produire la non-existence antérieure au monde par son éternité puisqu’il n’y a pas à proprement parler d’acte éternel. En réalité, al-Miklātī ajoute à cet endroit une précision dont le sens n’est pas très clair et que les deux éditeurs ont choisi de corriger. Voici ce qu’on lit dans le manuscrit : « *illā idā kāna al-wuġūd mafqūd* ». Il faut au minimum corriger

par choix, le spécificateur est soit quelque chose de négatif soit quelque chose de positif. Dans le premier cas, c'est la négation d'une condition et ce ne peut être ce qui spécifie la non-existence de l'éternel car cette condition devrait à son tour être éternelle de sorte que la question de la possibilité de sa non-existence se poserait aussi et l'on irait ainsi à l'infini. Dans le second cas, c'est la survenue d'un contraire, mais ce ne peut là non plus être la cause de la non-existence de ce qui est éternel car aucun des deux contraires ne serait plus à même de nier l'autre, dit autrement il n'y a pas de raison que le contraire qui survient soit plus à même de détruire son contraire éternel que celui-ci de détruire le contraire survenu. C'est en effet ce qu'on lit aussi dans l'*Iršād* : « Ce qui survient n'est pas plus à même de contredire l'éternel que l'éternel <n'est à même> d'interdire que survienne ce qui a été supposé lui être contraire ». Il ne peut donc y avoir de spécificateur apte à faire cesser d'exister ce qui est éternel. Cette non-existence n'est dès lors pas possible, pas plus qu'elle n'est nécessaire, il faut donc indubitablement qu'elle soit impossible.

Dès lors l'adventicité pleine et entière des accidents de mouvement et de repos a été établie et la prémisse mineure selon laquelle en tout changeant, subsistent deux accidents adventices est justifiée. S'il intègre la démonstration de ce deuxième fondement dans le cadre de la justification de la prémisse majeure de son syllogisme initial, déroulant les syllogismes avec rigueur, les arguments employés restent classiques, ce sont les mêmes que l'on peut lire notamment chez al-Ġuwaynī, malgré un effort de reformulation certain.

« *mafqūd* » par « *mafqūdan* » pour l'accord. L'éditeur corrige par : « *id kāna illā al-wuġūd mafqūdan* », l'éditrice quant à elle proposait : « *id kāna al-wuġūd mafqūdan* ». Al-Miklātī peut vouloir dire ici deux choses : soit il explique la raison pour laquelle la non-existence ne peut être produite, soit il apporte une restriction à l'impossibilité de produire la non-existence. Dans le premier cas, il suivrait al-Ġuwaynī qui écrit que « la non-existence est une négation pure qui ne peut être liée à un agent spécificateur » et dirait que la non-existence n'est rien d'autre qu'une absence d'existence : « *id kāna illā al-wuġūd al-mafqūd* », et en tant que telle ne peut faire l'objet d'un acte. La contradiction signalée plus haut demeurerait. Dans le second cas, si l'on conserve le texte du manuscrit, al-Miklātī nous dirait que la non-existence ne peut être produite « que lorsque l'existence est absente ». Comment le comprendre ? Il semble en effet que c'est précisément la production de la non-existence qui cause l'absence ou la disparition de l'existence et non pas l'absence de l'existence qui permet la production de la non-existence. Nous proposons de corriger « *mafqūd* » par « *mafūlan* », al-Miklātī dirait alors que la non-existence ne peut être produite que lorsque l'existence est produite, or l'existence éternelle ne peut avoir été produite car, comme nous l'avons rappelé, il ne peut y avoir d'acte de ce qui est éternel. Cette lecture a l'avantage de sauver al-Miklātī de la contradiction et n'exige pas une émendation plus lourde que celle proposée par l'éditeur.

b. Aucune substance ne peut être dénuée d'accidents

Après avoir montré qu'en tout changeant, subsistent deux accidents adventices, il lui faut prouver la validité de la prémisse majeure selon laquelle tout ce en quoi subsistent deux accidents adventices est adventice, afin de passer de l'adventicité des accidents à celle des substances. Or pour prouver la validité d'une telle inférence, il doit établir deux principes qui correspondent aux troisième et quatrième fondements de la preuve dite à partir des accidents : l'impossibilité pour les substances d'être dépourvues d'accidents adventices et l'impossibilité d'adventices sans commencement. Remarquons qu'une fois écartées la possibilité de substances sans accidents et celle d'accidents se succédant à l'infini dans des substances éternelles, al-Miklātī considérera la prémisse majeure prouvée et ne démontrera pas pourquoi ce qui n'est jamais dépourvu d'un nombre fini d'adventices est nécessairement lui-même adventice. Nous trouvons une justification de cela notamment chez al-Bāqillānī, dans le *Tamhīd* :

« La preuve de l'adventicité des corps est qu'ils ne précèdent pas les adventices et n'existent pas avant eux. Or ce qui ne précède pas l'adventé est adventé comme lui, puisque, de deux choses l'une, soit il existe avec lui soit après lui et dans les deux cas, cela implique nécessairement son adventicité. »⁴⁷³

Ce principe est, dans cette première version de la preuve, le dernier des quatre principes sur lesquels est fondée la preuve, le principe de l'impossibilité d'adventices sans commencement n'ayant pas encore été adjoint à la preuve. Al-Ġuwaynī qui, comme l'écrit Davidson, « no longer feels he can assign the status of a *principle* to the proposition that what is unavoidably associated with generated accidents is itself generated »⁴⁷⁴, propose une justification similaire de cette prémisse dans le *Šāmil* :

« Les substances ne peuvent être dépourvues de ce qui a un commencement, mais si elles ne peuvent en être dépourvues, elles ne peuvent le précéder puisque si elles le précédaient, elles en seraient dépourvues. Or ce qui ne précède pas ce qui a un commencement a un commencement. »⁴⁷⁵

Dans l'*Iršād*, il souligne la nécessité d'une telle inférence : « ce qui ne précède pas les adventices est nécessairement adventice sans qu'il y ait besoin d'examen ni de réflexion »⁴⁷⁶. Sans doute al-Miklātī considère-t-il également cette prémisse comme évidente, une fois les deux restrictions apportées.

⁴⁷³ *Al-Tamhīd*, p.22.

⁴⁷⁴ *Proofs*, p.145.

⁴⁷⁵ *Al-Šāmil*, p.220.

⁴⁷⁶ *Al-Iršād*, p.27.

b.1. Examen de l'argumentation d'al-Ġuwaynī

Dans son *Šāmil*, al-Ġuwaynī écrit qu'il y a parmi les *dahriyya* qui admettent l'établissement des accidents et leur adventicité deux groupes qu'il faut s'attacher à critiquer une fois l'adventicité des accidents prouvée :

« Certains soutinrent l'établissement d'adventices en nombre infini et prétendirent que les substances éternelles ne cessent pas d'être le lieu d'inhérence des adventices ; d'autres soutinrent que les substances étaient dépourvues d'accidents puis les accidents ont été adventés en elles pour une durée éternelle. »⁴⁷⁷

La doctrine qu'il s'agit de réfuter en démontrant l'impossibilité pour les substances d'être dépourvues d'accidents n'est pas une doctrine défendant l'existence de certaines substances subsistant sans qu'aucun accident n'inhère en elles, mais celle d'une éternité de la matière et d'une advection du monde dans sa forme actuelle. Cette position s'oppose à la création *ex nihilo* et suppose un temps éternel pendant lequel la matière était informe, totalement indéterminée. Lorsqu'al-Ġuwaynī présente cette position dans l'*Iršād*, il précise que dans le vocabulaire technique des hérétiques (« *al-mulhida* »), ce que les *mutakallimūn* appellent « *ġawāhir* » – autrement dit les atomes- ils l'appellent « *ulè* » – matière- tandis qu'ils appellent « forme » ce que les *mutakallimūn* appellent « accidents »⁴⁷⁸. Les atomes étant, pour les théologiens atomistes, homogènes, ils sont, comme la matière des *dahriyya*, indéterminés et reçoivent leur détermination des accidents qui en ce sens sont l'équivalent de la forme qui, adventée dans la matière, donne le monde tel que nous le connaissons. Les philosophes péripatéticiens appartiennent quant à eux au premier groupe qui admet l'établissement d'accidents adventices dans les substances mais défend leur succession en elles à l'infini. Nous y reviendrons. Les positions des *mutakallimūn* sur le dépouillement des substances divergent. Tous admettent, comme le rappelle al-Ġuwaynī⁴⁷⁹, qu'une fois que les accidents –quels qu'ils soient- subsistent en la substance, celle-ci ne peut être dépourvue d'eux puisqu'un accident ne peut cesser d'exister sans être remplacé par un autre accident. Mais al-Šālihī conçoit la possibilité qu'au commencement (« *ibtidā'an* ») les substances soient dépourvues de tous les accidents, les mu'tazilites de Baṣra⁴⁸⁰ qu'elles le soient de tous les accidents hormis les localisations – toute substance est nécessairement séparée ou unie et

⁴⁷⁷ *Al-Šāmil*, p.189.

⁴⁷⁸ *Al-Iršād*, p.23.

⁴⁷⁹ *Al-Iršād*, pp.23-24.

⁴⁸⁰ C'est là en effet la position d'Abū Hāšim et des ḡubbā'ites après lui. Abū 'Alī al-Ġubbā', quant à lui, n'admettait pas la possibilité pour les substances d'être dépourvues d'accidents d'aucun type. Cf. *La Doctrine d'al-Ash'arī*, p.47.

en mouvement ou au repos- tandis qu'al-Ka'bī et ses disciples admettent la possibilité que la substance soit sans localisation mais non sans couleur. Après avoir énuméré ces différentes positions, al-Ġuwaynī s'attèle à prouver ce troisième fondement à propos des localisations (*al-akwān*) car l'impossibilité pour les substances d'en être dépourvues s'apparente à la nécessité, « en effet, nous connaissons par l'évidence de l'intellect que les substances susceptibles d'union et de séparation ne peuvent être intelligées comme n'étant ni contigües ni distinctes ». Il explicite son propos en ajoutant :

« Lorsque <les substances> s'unissent pendant un temps éternel, leur union ne s'établit dans l'intellect qu'à partir d'une séparation précédente, lorsqu'on lui suppose une existence avant l'union, et de même si survient en elle la séparation, nous savons nécessairement que la séparation est précédée d'une union. »⁴⁸¹

Si donc, comme le conçoivent certains hérétiques, il y avait advection du monde par l'advection de la forme dans la matière éternelle, l'union –ou inversement la séparation, selon le modèle défendu- qui adviendrait nouvellement dans la matière, que les *mutakallimūn* appellent substances, aurait nécessairement été précédée de séparation –ou d'union-, de sorte que la matière n'était pas dépourvue d'accident mais possédait bien un accident de séparation –ou d'union. Pour montrer l'adventicité du monde, al-Ġuwaynī pourrait se contenter du cas des localisations : « Notre but quand nous désirons établir l'adventicité du monde est atteint par l'établissement des localisations »⁴⁸². En effet, il suffit de prouver l'impossibilité pour les substances d'être dépourvues d'un certain type d'adventices pour prouver leur adventicité. Il ajoute toutefois deux arguments afin de répondre aux mu'tazilites qui font des distinctions au sein des accidents entre les localisations, les couleurs et les autres accidents. Il nie, d'une part, la légitimité de la distinction entre la substance au commencement et la substance caractérisée par des accidents, car qui suppose la possibilité d'un dénuement de la substance au commencement avant qu'elle n'ait reçu un accident doit également concevoir comme possible qu'après la disparition d'un accident aucun accident ne lui succède. Il met en avant, d'autre part, qu'il suit de leur position l'impossibilité de prouver que Dieu ne peut recevoir d'adventices, car cette preuve repose précisément sur l'impossibilité pour ce en quoi subsiste des adventices d'en être dépourvu et sur l'adventicité qui en découle.

Nous pouvons remarquer qu'al-Ġuwaynī s'appuie sur les *akwān* de la réunion et de la séparation après s'être appuyé pour le début de sa démonstration sur ceux du

⁴⁸¹ *Al-Irṣād*, p.24.

⁴⁸² *Al-Irṣād*, p.24.

mouvement et du repos. C'est aussi le cas d'al-Bāqillānī qui, dans le *Tamhīd*, après avoir établi les accidents du mouvement et du repos ainsi que leur adventicité, montre l'impossibilité pour les substances d'être dépourvues d'accidents à partir de l'union et de la séparation⁴⁸³. Davidson remarque cette dissonance chez al-Bāqillānī :

« Since the accidents of motion and rest had been considered earlier in the proof, his presentation would have been tidier had he retained the original pair of examples and, having already shown that motion and consequently also rest are generated, contended now that all bodies necessarily are associated with either the one or the other. »⁴⁸⁴

Ce changement dans le choix des exemples n'ayant pas de fonction dans l'argumentation, Davidson y voit le signe d'éléments de la tradition de la preuve qui nous sont désormais inconnus. Il défend l'hypothèse d'une influence sur la preuve à partir des accidents de ce qu'il appelle le deuxième argument auxiliaire de la deuxième série d'arguments de Philopon à partir du pouvoir fini de tout corps fini. Cet argument auxiliaire est le suivant : l'essence de la matière est de pouvoir recevoir toutes les formes mais la matière ne peut ni recevoir plusieurs formes en même temps ni conserver éternellement une seule et même forme ; or si la matière ne peut retenir aucune forme éternellement, rien de ce qui est composé de matière (et de forme) ne pourra être indestructible ; l'univers corporel est dès lors destructible. On peut alors conclure que, puisque tout ce qui est destructible a un commencement, l'univers a un commencement. Selon Davidson, tout comme cette preuve philoponienne s'appuie sur la succession continue de formes dans la matière, la preuve à partir des accidents se fonde sur la présence continue d'accidents dans les substances. Il voit donc dans ce passage aux accidents de l'union et la séparation un élément allant dans le sens de son hypothèse :

« The appearance of *composition* in the proof from accidents might be explained with the aid of my suggestion that the proof grew out of the second of the auxiliary arguments whereby Philoponus supported his proof from the finite power of finite bodies. Side by side with that auxiliary argument Philoponus had offered an auxiliary argument from composition; and in the course of transmission the reference to composition may have infiltrated from one argument to the other. »

⁴⁸³ *Al-Tamhīd*, p.22 : « La preuve que le corps ne peut précéder les adventices est que nous savons de nécessité que dès lors qu'il est existant, ses parts sont immanquablement soit contigües et unies soit distinctes et séparées, car il n'y a pas de troisième éventualité entre le fait que ses parties soient contigües ou <qu'elles soient> distinctes. Il est donc nécessaire qu'il ne soit pas valide qu'il précède les adventices. »

⁴⁸⁴ *Proofs*, p.139.

Ce troisième argument auxiliaire part de la composition des cieux pour en tirer leur nécessaire décomposition s'appuyant pour cela sur un argument du *Phédon* 78c⁴⁸⁵ selon lequel ce qui est composé est sujet à la décomposition. Si l'argument des *mutakallimūn* s'appuie également sur les notions de composition et décomposition, le raisonnement est assez différent : il ne s'agit pas de montrer que s'il y a composition, il y a nécessairement décomposition c'est-à-dire destruction de la substance composée, mais que toute substance est nécessairement ou composée, *i.e.* unie à une autre substance, ou séparée de toute autre substance, qu'elle ne peut jamais être ni unie ni séparée, et qu'elle ne peut donc jamais être dépourvue d'accidents, l'union et la séparation étant des *akwān*. Sans remettre en question la validité historique de cette hypothèse, nous voudrions pointer du doigt vers un autre avantage de ces deux accidents par rapport aux accidents de mouvement et de repos qui pourrait expliquer qu'ils aient été privilégiés à cette étape de la preuve. L'argument à partir des *akwān* de l'union et de la séparation vise à réfuter, nous l'avons dit, non seulement les hérétiques qui envisagent la possibilité d'un dénuement des substances de tous les accidents mais aussi certains théologiens qui conçoivent un dénuement soit total comme al-Ṣāliḥī soit des seules localisations comme al-Ka'bī et ses disciples. Or, nous l'avons dit, ces mêmes théologiens s'accordent selon al-Ġuwaynī avec lui pour affirmer qu'une fois que la substance a reçu les accidents, elle ne peut en être dépourvue. Ils ne conçoivent donc pas que des substances puissent être normalement dépourvues de localisations mais en posent seulement la possibilité *ibtidā'an*, autrement dit au moment où la substance commence d'être.⁴⁸⁶ L'enjeu est donc de montrer que, dès le premier instant de son existence, une substance ne saurait être dépourvue d'*akwān*. Or pour cela, les accidents de l'union et de la séparation sont sans doute mieux indiqués que ceux du mouvement et du repos, car, d'après la définition du mouvement et du repos des *mutakallimūn*, il faut pour les distinguer deux instants. En effet, le repos est le fait pour une substance d'être dans un *situs* après qu'elle ait été l'instant précédent dans le même *situs*, autrement dit pendant deux instants, tandis que le mouvement est le fait pour une substance d'être dans un *situs* après avoir été l'instant précédent dans un autre *situs*. Dès lors pour prouver que, dès l'instant de sa venue à l'être, une substance ne peut être

⁴⁸⁵ Platon, *Phédon*, trad. M. Dixsaut, GF Flammarion, Paris, 1991, 78c : « Mais n'est-ce pas à ce qui a été composé, comme à ce qui est composé, qu'il convient par nature de subir cet accident : se décomposer exactement selon le même processus que celui qui a présidé à sa composition ? »

⁴⁸⁶ Cf. *La Doctrine d'al-Ash'ārī*, pp.47-48.

dépourvue d'accidents, l'union et la séparation pouvaient apparaître comme un choix plus pertinent.

b.2. La stratégie d'al-Miklātī

Al-Miklātī commence non pas par énoncer les positions adverses mais par présenter les arguments des théologiens en faveur de ce troisième fondement et par les critiquer. Il relève en particulier deux erreurs des *mutakallimūn*. Certains d'entre eux ont étendu par analogie le cas du mouvement et du repos à tous les accidents : « de même qu'il n'est pas possible <de se dépourvoir> du mouvement et du repos, de même <cela n'est pas possible pour> le reste des accidents »⁴⁸⁷. Or c'est là selon al-Miklātī une analogie qui ne permet nullement d'atteindre la certitude. En effet, le *qiyās al-ṣubḥ* n'est pas admis dans le domaine de l'opinion et donc *a fortiori* ne l'est pas dans celui de l'intellection. D'autres ont eu recours à un autre raisonnement lui aussi fallacieux car il repose sur un terme équivoque. En effet, certains *mutakallimūn* ont forgé les syllogismes hypothétiques suivants : « La réceptivité (*qubūl*) des substances est soit nécessaire, soit possible, soit impossible. Or il est faux qu'elle soit impossible, et faux aussi qu'elle soit possible car elle fait partie des attributs de l'essence (*ṣifāt al-nafs*). Elle ne peut donc être que nécessaire. Mais si elle est nécessaire, alors les en dépouiller est impossible. »⁴⁸⁸ Le premier syllogisme disjonctif aboutit à la conclusion que le *qubūl* est pour la substance nécessaire. Le second conjonctif n'est pas entièrement explicité, il peut être reconstitué comme suit : Si le *qubūl* est nécessaire, alors il est impossible que les substances soient dépourvues d'accidents ; mais le *qubūl* est nécessaire ; donc les substances ne peuvent être dépourvues d'accidents. Or ces deux syllogismes reposent sur le terme de *qubūl* qui peut avoir plusieurs acceptions et seule la confusion de ces acceptions permet de faire croire à la conclusivité de ce syllogisme. Car en réalité le premier sens de *qubūl* qui est la disposition (*al-tahayyu'*) permet bien de conclure à sa nécessité mais cette nécessité n'implique pas l'impossibilité pour les substances d'être dépourvues des accidents. En effet, toute substance peut être nécessairement disposée à recevoir les accidents sans que cela signifie que toute substance doive recevoir en acte des accidents. On peut supposer que cette disposition demeure pendant un temps à l'état de puissance avant d'être actualisée. Quant au deuxième sens, celui de la caractérisation (*al-ittiṣāf*), sa nécessité impliquerait effectivement l'impossibilité du dépouillement mais cette nécessité ne peut

⁴⁸⁷ *Quintessence*, p.155.

⁴⁸⁸ *Quintessence*, p.155.

guère être établie car il n'est pas nécessaire, mais seulement possible, pour toute substance d'être pourvue de tous les accidents. Al-Miklātī n'explique pas pourquoi mais nous pouvons suppléer à l'argument : si toute substance était nécessairement caractérisée par des accidents, autrement dit si la caractérisation par des accidents appartenait à l'essence de la substance, toutes les substances devraient avoir les mêmes accidents et chaque substance conserverait les mêmes accidents tout au long de son existence, de sorte que les accidents ne rempliraient pas leur fonction qui est précisément de pouvoir rendre compte de la distinction entre les substances et de celle entre les différents états de la substance à travers le temps. Ainsi c'est l'usage équivoque du terme de *qubūl* –pris en son premier sens dans le premier syllogisme et entendu dans le deuxième en sa seconde acception- qui a pu donner l'illusion de la validité du raisonnement. Al-Ġuwaynī rapporte un argument similaire à celui que critique al-Miklātī et l'attribue aux *muḥaqqiqūn*. Cet argument s'appuie, pour la retourner contre eux, sur l'affirmation par les adversaires de l'impossibilité du dépouillement une fois que la substance a reçu les accidents. Or le fait que la substance doive recevoir les accidents est dû soit à son essence soit à une entité. Mais cela ne peut être dû à une entité car sinon la réception de cette entité nécessitera elle aussi une entité et ainsi à l'infini. Il faut donc que ce soit dû à son essence. Mais s'il en est ainsi, alors la réception d'accidents est nécessaire pour la substance dès lors qu'elle existe et non pas seulement après qu'elle a reçu les accidents. Elle ne peut donc être dépouillée d'accidents. Cet argument auquel souscrit al-Ġuwaynī tombe en effet sous la critique d'al-Miklātī et c'est sans doute un argument de ce genre qui a motivé sa réfutation.

Une fois les solutions de ses prédécesseurs rejetées, al-Miklātī affirme qu'il n'est guère utile de prouver ce troisième fondement car la preuve de l'adventicité du monde est valide sans cela. Nous pouvons remarquer qu'al-Ġazālī, dans l'*Iqtisād*, va plus loin en ne distinguant pas en ce principe une étape supplémentaire de son argumentation, mais en considérant qu'il a établi l'impossibilité pour la substance d'être dépourvue d'adventices lorsqu'il a montré qu'elle ne peut être sans mouvement ou repos qui sont adventices. Cette dernière impossibilité est d'ailleurs affirmée plus qu'elle n'est démontrée, elle semble découler de l'établissement du mouvement et du repos et de leur adventicité que, selon al-Ġazālī, nulle personne de bon sens ne conteste, ainsi que de l'impossibilité d'un transport de ces accidents. Al-Miklātī, comme al-Ġuwaynī, en appelle à la nécessité de l'intellect mais il l'applique au mouvement et au repos : « On connaît par nécessité

l'impossibilité de dépouiller du mouvement et du repos les choses situées (*al-mutaḥayyizāt*), or cela est suffisant en ce qui concerne l'adventicité du monde »⁴⁸⁹. Nous retrouvons le terme de *mutaḥayyiz* qui fait voir avec plus d'évidence encore l'impossibilité pour la substance d'être sans mouvement ou repos : la nécessité pour tout ce qui est situé d'être ou en mouvement ou au repos est manifeste puisque ce qui est dans un *situs* était nécessairement à l'instant précédent soit dans ce même *situs* soit dans un autre. Bien que cela ne soit pas pertinent pour la preuve de l'adventicité, il entreprend de démontrer qu'il est impossible pour la substance d'être dépourvue d'accidents, et que cela vaut pour tous les types d'accidents et non pas seulement pour les localisations. Il le fait en prenant soin d'éviter les deux écueils mis en avant : il ne fait pas d'analogie indue à partir du cas du mouvement et du repos et il parle d'*ittiṣāf* afin d'éviter l'ambiguïté de *qubūl*. Son raisonnement est le suivant : le dépouillement de la substance dont l'impossibilité veut être montrée ici s'oppose à la caractérisation (*ittiṣāf*), la question est de savoir quelle caractérisation. Il commence par montrer que ce n'est pas une caractérisation déterminée, *i.e.* la caractérisation par un accident déterminé, puisque dans ce cas la caractérisation n'implique pas l'impossibilité du dépouillement, car on peut supposer une chose caractérisée par la couleur mais dépourvue de goût. La caractérisation qui s'oppose au dépouillement qu'on veut montrer impossible est une caractérisation absolue, *i.e.* la caractérisation par tous les types d'accidents. Or cette caractérisation absolue est soit nécessaire soit possible. Elle ne peut être possible car si elle l'était, elle aurait besoin d'un spécificateur, mais il suivrait de là la détermination de la caractérisation, alors qu'elle a été supposée absolue. En effet, un spécificateur ne saurait être à l'origine de la caractérisation de la substance par les différents types d'accidents sans en spécifier un en particulier de chaque type. Cela contredit sa fonction spécificatrice. Il faut donc que la caractérisation absolue soit nécessaire, et dès lors qu'elle est nécessaire, le dépouillement est impossible. Il est nécessaire pour toute substance d'être caractérisée de façon absolue par un accident quel qu'il soit de chaque type d'accidents. Pourtant, lorsqu'al-Miklātī critiquait l'argument de ses prédécesseurs, il affirmait que la caractérisation était possible et non pas nécessaire. Sans doute faut-il comprendre que la caractérisation dont il était alors question était une caractérisation déterminée désignant le fait de posséder certains accidents en particulier, d'où il ne pouvait suivre l'impossibilité du dépouillement puisqu'une telle caractérisation

⁴⁸⁹ *Quintessence*, p.156.

déterminée est compatible avec un dépouillement déterminé. La caractérisation absolue implique que la substance soit caractérisée par tous les types d'accidents sans spécification d'accidents particuliers. Cette caractérisation est nécessaire et parce qu'elle est le contraire du dépouillement absolu, sa nécessité prouve l'impossibilité de ce dernier.

3) Impossibilité d'accidents sans commencement

a. Contexte et influence

a.1. Histoire et visée de ce quatrième fondement

Reste ainsi le dernier des quatre fondements. Lorsqu'il présente les deux prémisses qu'il lui faut démontrer afin de prouver la prémisse majeure selon laquelle tout ce en quoi subsistent deux accidents adventices est adventice, à savoir qu'il est impossible que les substances soient dépourvues d'accidents adventices et qu'il est impossible qu'il y ait des adventices se succédant sans commencement, al-Miklātī justifie le besoin de prouver ce deuxième point dans le cadre de la preuve de l'adventicité du monde. Si l'établissement de cette impossibilité est nécessaire à l'établissement de l'adventicité des substances c'est qu'il reste une éventualité que les adversaires pourraient opposer aux théologiens et qui respecterait les trois premiers fondements sans pour autant conclure à l'adventicité des substances : c'est celle de substances éternelles en lesquelles se succèdent un nombre infini d'adventices. Cette justification signale que le besoin de ce quatrième fondement ne va pas de soi et en effet, comme nous l'avons dit plus haut, celui-ci n'a pas toujours fait partie de la preuve. Averroès dans son *Kašf* rend compte de cette histoire de la preuve :

« C'est pourquoi, lorsque les théologiens les plus récents prirent conscience du caractère infondé de cette prémisse <que ce qui n'est pas dépourvu d'adventices est adventice>, ils cherchèrent à la consolider et la renforcer en prétendant montrer qu'il n'est pas possible que se succèdent dans un lieu d'inhérence unique des accidents en nombre infini. »⁴⁹⁰

Cette prémisse est selon l'auteur du *Kašf* infondée parce qu'elle est équivoque. Elle peut en effet s'entendre de deux façons selon que les adventices dont la substance doit n'être pas dépourvue désignent un genre d'adventices ou un adventice individuel particulier. C'est seulement dans ce dernier cas que la prémisse serait vraie, or ce n'est pas en ce sens

⁴⁹⁰ *Al-Kašf*, p.110, §43.

que les théologiens l'entendent mais bien au sens de plusieurs adventices se succédant dans la substance. Cependant, de ce sens-là, il ne suit pas l'adventicité du lieu d'inhérence puisqu'encore une fois, il est possible de soutenir une succession à l'infini d'accidents adventices dans une substance éternelle. Ce point est d'autant plus crucial, selon al-Ġazālī, que c'est précisément la doctrine défendue par les philosophes qui sont les seuls véritables adversaires concernant l'adventicité du monde. En effet, il s'efforce dans l'*Iqtīṣād* de montrer que c'est là le nœud réel de la démonstration car selon lui les philosophes ne remettent pas en question la possession par toute substance d'adventices, ce qu'ils refusent c'est d'inférer de cette possession d'adventices l'adventicité des substances elles-mêmes. C'est pourquoi les efforts pour prouver la prémisse selon laquelle les substances et les corps ne sont jamais sans adventices –autrement dit les deux ou trois⁴⁹¹ premiers fondements de la preuve- ne sont guère utiles pour réfuter les tenants de l'éternité du monde et « ne s'adressent pas à un adversaire présumé, puisque les philosophes sont d'accord sur le fait que les corps du monde ne sont pas sans adventices, or ce sont eux qui nient l'adventicité du monde »⁴⁹². Ces adventices que, selon al-Ġazālī, les philosophes admettent y compris dans ce qu'ils considèrent comme éternel sont, pour les êtres célestes, « les unités adventices de leurs mouvements <qui sont néanmoins> perpétuels, se suivant de façon continue de toute éternité *apa* et *app* » et, pour les quatre éléments, « les formes et accidents adventices qui se succèdent l'un l'autre dans <la matière éternelle> de toute éternité *apa* et *app* ». ⁴⁹³ Dans le *TT* où le contexte est différent puisqu'il s'agit pour Averroès d'affirmer que le monde est bien l'acte de Dieu malgré son éternité, celui-ci dit que le monde est éternel au sens où il est en advection perpétuelle et que cela tient au fait qu'il existe dans le mouvement et que « tout mouvement est composé de parties adventices »⁴⁹⁴. Il semble donc donner raison à al-Ġazālī si l'on accepte de considérer comme les accidents des corps célestes leurs mouvements, ce qu'Averroès fait dans le *Kaṣf* où il parle « des accidents qui existent dans les corps célestes, comme leurs mouvements, leurs figures, etc. »⁴⁹⁵. En réalité, il n'est guère certain que les deux auteurs

⁴⁹¹ Al-Ġazālī ne traite pas comme un principe séparé le troisième fondement.

⁴⁹² *Al-Iqtīṣād*, p.28.

⁴⁹³ On retrouve cette même conception chez Faḥr al-Dīn al-Rāzī dans son *Kitāb al-Arbaʿīn*, pp.29-30 : « C'est le propos de certains philosophes et le détail de leurs doctrines que les corps célestes sont éternels en vertu de leur essence et éternels en vertu de leurs attributs déterminés à l'exception de leurs mouvements, car chacun de leurs mouvements est précédé par un autre mouvement, sans commencement. Quant aux corps élémentaires, leur matière est éternelle, mais chacune de leurs formes et chacun de leurs accidents sont précédés par un autre, sans commencement. C'est là la doctrine d'Aristote et de ses disciples anciens comme récents ».

⁴⁹⁴ *TT* III, p.162.

⁴⁹⁵ *Al-Kaṣf*, p.109, §39.

entendent de la même façon cette pluralité et adventicité des mouvements. En effet, pour le commentateur d'Aristote, le continu n'a pas de parties en acte mais seulement en puissance. Les parties du mouvement –continu et éternel⁴⁹⁶– n'ont donc pas en tant que telles d'existence en acte indépendamment du tout dont elles sont les parties. Leur adventicité, pas plus que leur multiplicité, n'est réelle, elle est seulement logique. Il ne s'agit donc pas de plusieurs accidents adventices se succédant perpétuellement dans la substance mais bien d'un seul accident existant continuellement de toute éternité. Dans le *Kašf*, Averroès donne un exemple de ces adventices qui se succèderaient à l'infini dans un seul et même corps : « C'est comme si vous disiez des mouvements en nombre infini, comme le conçoivent de nombreux Anciens au sujet du monde, à savoir qu'il s'engendre un après l'autre »⁴⁹⁷. S'il parle bien de mouvements infinis, il ne semble pas désigner par là les transports infinis des sphères ou du monde comme un tout mais les mouvements successifs de génération et de corruption du monde. Il semble donc envisager une succession à l'infini de mondes engendrés. Il a probablement en tête le modèle empédoclien tel qu'il est présenté au début du livre VIII de la *Physique* d'Aristote : « comme le soutient Empédocle, il faut qu'il y ait tour à tour mouvement, puis de nouveau repos, mouvement chaque fois que l'amitié fait une unité à partir d'une pluralité ou la haine une pluralité à partir d'une unité, et repos dans les périodes de temps intermédiaires »⁴⁹⁸. On a bien dans ce modèle la succession d'accidents adventices –les mouvements d'union et de séparation– dans une substance éternelle, la matière informe et inengendrée. En prenant un tel exemple, Averroès fait voir toute la différence avec le modèle aristotélicien : il n'y a pas chez Aristote comme chez certains Anciens la succession dans une matière éternelle de différentes formes adventices de monde, mais un seul monde qui demeure éternellement tel qu'il est. Contrairement à ce que prétend al-Ġazālī, Averroès en tant que péripatéticien remet en question la première prémisse selon laquelle il n'y a pas de substance dépourvue d'aventices : il fait voir la faiblesse de l'argumentation des *mutakallimūn* qui, nous l'avons rappelé plus haut, ne peuvent montrer l'aventicité que de ce qui est manifestement adventice, c'est-à-dire de ce dont l'aventicité est connue par les sens. Quant à ce qui ne l'est pas, ils ne peuvent procéder

⁴⁹⁶ Aristote, *Physique* V, 4, 228a20-22 : « Mais puisque tout mouvement est continu, il est nécessaire que celui qui est absolument un soit aussi continu (s'il est vrai que tout <mouvement> est divisible), et s'il est continu <il est nécessaire qu'il soit> un. » ; VIII, 8, 264b9-18 : « Le mouvement circulaire, par contre, sera unique et continu. Car rien d'impossible n'en découle. <...> rien n'empêche <le mû en cercle> d'être mû continûment et de ne s'interrompre pendant aucun temps. »

⁴⁹⁷ *Al-Kašf*, p.110, §42.

⁴⁹⁸ *Physique*, VIII, 1, 250b26-29.

pour cela que par analogie avec le visible et celle-ci est tout aussi induite concernant les accidents qu'en ce qui concerne les corps eux-mêmes :

« En effet, pour le corps céleste, qui est ce dont on doute de pouvoir étendre sur lui <le jugement sur> le visible, le doute portant sur l'adventio de ses accidents est le même que le doute portant sur sa propre adventio, car ni son adventio à lui ni celle de ses accidents n'ont été senties. »⁴⁹⁹

Ainsi, pour Averroès, les théologiens ne sont pas plus à même de prouver de toutes les substances qu'elles ne sont pas dépourvues d'adventices qu'ils ne le sont de montrer que ce qui n'est pas dépourvu d'adventices est adventice.

a.2. L'infini d'Avicenne

Ce dernier fondement, s'il n'est ajouté que dans un deuxième temps, est indispensable à la validité de la preuve qui, sans lui, échoue à écarter toute conception éternaliste du monde. Al-Ġuwaynī l'affirme dans l'*Iršād* :

« S'occuper de ce pilier est inévitable car établir ce qui est visé par lui fait trembler la totalité des doctrines des hérétiques. Le fondement de la plupart d'entre eux est que le monde n'a pas cessé d'être tel qu'il est, que la sphère n'a pas cessé d'avoir une révolution avant l'autre sans commencement, et que les adventices n'ont pas cessé, dans le monde de la génération et de la corruption, de se succéder ainsi sans commencement : tout cela est précédé de son semblable, tout enfant est précédé d'un géniteur, toute récolte d'une semence et tout œuf est précédé d'une poule. »⁵⁰⁰

Il semble d'avis, comme al-Ġazālī après lui, que c'est là l'argument clé contre les hérétiques, au nombre desquels il est clair qu'il compte les philosophes péripatéticiens. C'est sans doute aussi l'avis d'al-Miklātī qui, contre l'infini, désigne nommément son adversaire en la personne d'Avicenne. Il commence, de façon tout à fait intéressante, par signaler l'équivocité du terme d'infini et par en présenter les différents sens. Si le terme d'infini qui, en arabe, se dit littéralement « ce qui n'a pas de fin » est équivoque, c'est qu'il désigne tantôt les choses qui sont dites infinies, tantôt la réalité même de l'infini, à la manière dont une mesure telle que « vingt coudées » peut se dire du morceau de bois de vingt coudées ou de la réalité de cette quantité. Cette distinction, al-Miklātī la reprend à Avicenne dont il cite ici un passage du livre III de la *Physique du Šifā'*⁵⁰¹. Avicenne établit cette distinction au début de la section 9 où il entreprend de montrer en quel sens l'infini peut entrer dans l'existence et en quel sens il ne le peut pas. Chez al-Miklātī, cette

⁴⁹⁹ *Al-Kašf*, p.108, §36.

⁵⁰⁰ *Al-Ġuwaynī*, p.25.

⁵⁰¹ *Al-Šifā'* : *Al-Samā' al-Ṭabī'ī*, vol. 2, III, 9, p.337. Sur la conception avicennienne de l'infini, voir aussi sa *Lettre au vizir Abū Sa'd* : *editio princeps d'après le manuscrit de Bursa*, trad. Y. Michot, Al-Bouraq, Beyrouth/Paris, 2000.

distinction semble jouer un rôle plus strictement définitionnel, c'est pourquoi ce passage est rapproché par lui du passage où Avicenne définit l'infini. En effet, al-Miklātī entreprend ensuite de présenter les différents sens de l'infini qui s'énonce tantôt réellement, tantôt métaphoriquement. Il cite à nouveau la *Physique du Šifā'*⁵⁰², un passage qui se situe deux sections plus haut dans l'œuvre. Il distingue ainsi avec Avicenne un premier sens réel de l'infini qui se dit selon la négation absolue : c'est lorsque l'on nie de la chose qu'elle ait une fin en tant qu'elle n'a pas de quantité, c'est le cas du point qui, n'ayant pas de quantité, n'a absolument pas de fin. Il faudrait dire, en français, que le point est « a-fini », au sens où il n'est ni fini ni infini. Le deuxième sens réel de l'infini ne se dit pas selon la négation absolue et s'oppose au fini en son sens réel : il désigne ce dont la quiddité est censée avoir une fin mais n'en a pas. Cela recouvre deux cas de figure : soit il appartient à son espèce et sa quiddité d'avoir une fin mais non à la chose en tant que telle ; soit il appartient à la chose qu'elle ait une fin mais celle-ci n'existe pas en acte. Le premier cas correspond à une ligne qui, pour qui la supposerait infinie, ne pourrait en tant que telle avoir une fin mais appartiendrait à une espèce, la ligne, qui elle est susceptible d'être finie ; le second au cas du cercle qui, étant continu, ne possède pas un point en acte qui marque sa fin mais possède de tels points en puissance. Il donne ensuite un sens métaphorique de l'infini qui se dit de ce qui ne peut être fini par le mouvement bien qu'il ait une fin, « comme le chemin qui va du ciel à la Terre et qui est sans fin bien qu'il ait une fin ». Il précise enfin en quel sens il entend « *mā lā nihāya lahu* » dans la question qui l'occupe :

« Si nous l'énonçons en fonction de notre recherche à cet endroit, ce qui est entendu c'est l'infini qui se dit non selon une négation <absolue>, à savoir l'opposé réel de la finitude, qui est l'un des concomitants de la quantité, que nous la considérons comme continue ou discrète. »⁵⁰³

Ce sens correspond donc au second sens réel, et plus précisément au premier cas de figure, non pas celui du cercle mais celui de la ligne. La précision au sujet de la quantité, discrète comme continue, montre que l'infini en question peut porter aussi bien sur une ligne ou surface continue que sur des individus distincts et nombrables. C'est bien ce sens qu'Avicenne désigne comme celui qui fait l'objet de sa recherche :

« C'est ce sens parmi les sens de l'infini dont nous voulons faire l'objet de notre recherche, et c'est ce dont, quelque chose que tu en prennes et quelques autres choses

⁵⁰² *Al-Šifā'* : *Al-Samā' al-Ṭabī'ī*, vol. 2, III, 7, pp.321-322.

⁵⁰³ *Quintessence*, pp.159-160.

similaires à celle-ci que tu en prennes, tu trouveras toujours quelque chose en dehors de lui. »⁵⁰⁴

Cet exercice de définition de l'infini rappelle le lexique établi au début de l'œuvre. Al-Miklātī s'appuie ici comme alors sur les définitions d'un philosophe et les attribue aux *nuzzār*. En définissant clairement le sens en lequel l'infini est entendu dans le contexte de la discussion, il se met à l'abri de toute accusation d'équivocité, et en choisissant une définition avicennienne, il garantit une fois de plus à sa critique de viser juste. Al-Miklātī cite à la lettre ces deux passages du *Šifā'*, ce qui pourrait laisser penser qu'il avait accès au moins à la partie physique du *Livre de la Guérison*. On ne peut toutefois exclure totalement que des parties telles que celles citées aient circulé séparément, de par leur caractère définitionnel, peut-être regroupées dans des sortes de manuels.⁵⁰⁵

Il rappelle à cet endroit l'existence d'une divergence entre les théoriciens sur l'infini, certains établissant son existence de façon absolue, sans distinction, d'autres distinguant entre ce qui possède un ordre selon la position (*waḍ'ī*) ou selon l'intellect (*'aqlī*) et ce qui n'en possède pas. Avicenne est présenté comme soutenant la distinction et comme affirmant l'impossibilité de l'infini pour ce qui possède un ordre soit selon la position, soit selon l'intellect, et sa possibilité pour tout ce qui ne possède pas un tel ordre. C'est ainsi, nous explique al-Miklātī, que pour Avicenne et ceux qui le suivent il ne peut y avoir de corps, de surface ou de ligne infinis car ils possèdent un ordre selon la position. Il en va de même pour les causes et les causés car ils possèdent un ordre selon l'intellect, il ne peut donc y avoir de série causale infinie. Il n'est en revanche pas impossible selon eux qu'il y ait des âmes humaines et des révolutions célestes en nombre infini car ni les unes ni les autres ne sont ordonnées, ni selon la position, ni selon l'intellect. Nous reconnaissons là effectivement la position avicennienne telle qu'elle est développée notamment dans la Physique du *Šifā'*, livre III, section 8⁵⁰⁶. Remarquons toutefois qu'à cet endroit, Avicenne parle d'un ordre « selon la nature ou selon la position (*fī al-ṭab' aw fī al-waḍ'*) ». On n'y trouve pas l'expression « selon l'intellect ». Nous la rencontrons en revanche chez al-Šahrastānī dans son *Kitāb al-Muṣāra'a* :

⁵⁰⁴ *Al-Šifā'* : *Al-Samā' al-Ṭabī'ī*, vol. 2, III, 7, p.321.

⁵⁰⁵ Pour quelques éléments concernant les œuvres d'Avicenne présentes en Occident à cette période, voir G. Freudenthal et M. Zonta, « The reception of Avicenna in Jewish cultures, East and West », in P. Adamson (éd.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 214-241, pp.220-223.

⁵⁰⁶ *Al-Šifā'* : *Al-Samā' al-Ṭabī'ī*, vol. 2, III, 8, pp.325-326. Voir aussi *Al-Nağāt : al-Ṭabī'īyyāt*, II, 11, pp.153-154.

« Les plus récents <parmi les philosophes> dirent : ‘Des âmes et des intellects en nombre infini existant simultanément ou se succédant <les uns les autres>, cela n’est pas impossible. Ce qui permet de le déterminer c’est que, pour tout ce qui a une position sensible (*waḍ‘ ḥissī*) comme le corps ou une position intellectuelle (*waḍ‘ ‘aqlī*) comme la cause et le causé, l’infini est impossible, tandis que pour ce qui n’a pas de position sensible, comme les mouvements circulaires, ou intellectuelle, comme les âmes humaines, l’infini n’est pas impossible’. »⁵⁰⁷

Ce sont bien les mêmes exemples que donne al-Miklātī, et la *Muṣāra‘a* d’al-Šahrastānī est sans doute ici sa source pour cet adjectif. Il conserve le terme avicennien de « *tartīb waḍ‘ī* », remplaçant seulement l’adjectif « *ṭabī‘ī* » par « *‘aqlī* ». L’exemple de ce qui a un ordre selon la nature est la série de causes et d’effets. On peut donc voir dans cette rebaptisation le refus de désigner l’ordre des causes comme naturel, l’ordre en question n’étant pas dans les choses mais dans l’esprit qui les appréhende, et ce sous l’influence des habitudes (*‘ādāt*) que Dieu instaure dans le monde.

b. Contre l’infini

b.1. Réfutation des arguments de ses prédécesseurs

Al-Miklātī rejette, comme al-Šahrastānī⁵⁰⁸, une telle distinction au sein de l’infini et affirme que la preuve de l’impossibilité de l’infini vaut contre l’ensemble des choses infinies qu’elles soient ou non ordonnées. Pour le prouver, il entreprend dans un premier temps de critiquer les arguments de ses prédécesseurs avant de livrer sa propre critique, évitant ainsi de prêter le flanc, par des arguments faibles et fallacieux, aux réfutations des philosophes. Le premier argument critiqué est attribué explicitement à son auteur, « al-*Qāḍī* » al-Bāqillānī qui, avec d’autres théologiens, oppose le raisonnement suivant : les adversaires nient que les choses adventices aient un commencement, or cela peut signifier deux choses différentes. Soit ils nient de l’une des choses adventices qu’elle ait un commencement, auquel cas il faudrait admettre que cette chose est éternelle tandis que les autres sont adventices et ont un commencement. Soit ils nient de toutes les choses adventices qu’elles aient un commencement mais il s’ensuivrait qu’elles sont éternelles alors que l’adventicité du monde a été prouvée. Al-Miklātī montre que cette dernière inférence est ou fausse ou une pure pétition de principe. En effet, si ce qui est entendu

⁵⁰⁷ Al-Šahrastānī, *Struggling with the philosopher: a refutation of Avicenna’s metaphysics. A new Arabic edition and English translation of Muhammad b. ‘Abd al-Karīm b. Aḥmad al-Shahrastānī’s “Kitāb al-Muṣāra‘a”*, éds. et trads. W. Madelung et T. Mayer, I. B. Tauris, Londres, 2001, p.95. Dans sa *Nihāya*, al-Šahrastānī emploie le terme « *ṭabī‘ī* ».

⁵⁰⁸ Cf. notamment al-Šahrastānī, *Kitāb al-Muṣāra‘a*, p.105 et p.109 ; *Nihāya*, pp.20-21.

c'est que la négation d'un commencement de *l'ensemble* des choses adventices implique l'éternité de *chacune*, cela n'est pas vrai car ce qui vaut pour la totalité ne vaut pas nécessairement pour ses parties. Si en revanche ce qui est entendu c'est qu'il suit de là l'éternité de la totalité comme telle, c'est précisément ce que prétendent les adversaires, et il n'est pas possible de s'appuyer sur l'adventicité du monde pour prouver celle-ci. Al-Ġuwaynī rapporte cet argument dans le *Šāmil*⁵⁰⁹ sans toutefois l'attribuer directement à al-Bāqillānī et, surtout, sans en offrir de critique. Le précepte selon lequel ce qui vaut pour le tout ne vaut pas nécessairement pour les parties est opposé par al-Miklātī à un autre argument des théologiens qui ne sont pas cette fois nommés. Là encore, cet argument se trouve au nombre de ceux que rapporte al-Ġuwaynī dans son *Šāmil*⁵¹⁰. L'argument est assez faible : il consiste à dire que parler d'adventices sans commencement est contradictoire car « des adventices » est le pluriel de « un adventice » et l'adventice est un existant ayant un commencement, donc les adventices auraient à la fois un commencement et pas de commencement, ce qui est contradictoire.

De façon plus intéressante, al-Miklātī s'oppose à un autre argument des théologiens qui est en effet fréquemment employé par eux. Il s'agit de l'argument selon lequel ce qui dépend, pour son existence, d'une infinité de choses ne saurait exister. Appliqué aux révolutions célestes, il permet de dire que si la dernière révolution –celle dans laquelle nous nous trouvons- dépendait pour son existence d'une infinité de révolutions passées, elle ne serait pas venue à l'existence ; or cette révolution existe bien ; il faut donc qu'elle ne dépende pas d'un nombre infini de révolutions. Dès lors, le nombre des révolutions passées est fini et le monde a donc un commencement. L'argument rappelle l'un des arguments de Philopon en faveur de l'adventicité du monde : celui qui repose sur le principe aristotélicien de l'impossibilité de traverser l'infini.⁵¹¹ Aristote invoque ce principe dans son traité *De la génération et de la corruption*⁵¹² pour rejeter la transformation à l'infini en ligne droite de chaque élément en un autre au profit de sa propre doctrine d'une transformation circulaire des quatre éléments : de la terre en eau, de l'eau en air, de l'air en feu et du feu en terre. Philopon⁵¹³ retourne ce principe contre son auteur : de même que ce dernier rejette la première doctrine parce qu'elle impliquerait

⁵⁰⁹ *Al-Šāmil*, p.216.

⁵¹⁰ *Al-Šāmil*, p.216.

⁵¹¹ Voir Davidson, *Proofs*, p.87.

⁵¹² Aristote, *De la génération et de la corruption*, II, 5, 332b31-333a15.

⁵¹³ Cf. Simplicius, *Commentary on Physics*, éd. H. Diels, *Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. X, Berlin, 1895, pp.1178-1179.

que certains éléments ne viennent à l'existence qu'après un nombre infini de transformations, ce qui est impossible car il est impossible de traverser l'infini, de même Philopon rejette la doctrine de l'éternité du monde parce qu'elle impliquerait que les transformations élémentaires présentes existent après un nombre infini de transformations ou cycles de transformations, ce qui est impossible puisqu'il est impossible de traverser l'infini. Simplicius nous informe que, dans une version plus complète de l'argument, celui-ci était suppléé par une autre règle soulignant que lorsqu'une chose a pour condition de son existence l'existence antérieure d'une autre chose, alors elle ne saurait exister tant que cette autre chose n'est pas venue à l'existence. Dès lors, Philopon peut affirmer que « si, pour qu'une chose donnée soit engendrée, il faut d'abord qu'existe une infinité de choses qui aient été engendrées les unes à partir des autres, cette chose donnée ne sera jamais engendrée »⁵¹⁴. Cet argument appliqué plus spécifiquement aux révolutions célestes se retrouve dans le *Šāmil*, c'est le premier argument en faveur du quatrième fondement recensé par al-Ġuwaynī qui l'attribue à « *šayḥunā* » renvoyant ainsi à al-Aš'arī.

« Nous dirons aux matérialistes : 'C'est la thèse de votre fondement qu'avant la révolution actuelle se sont achevées des révolutions infinies, or si elles se sont achevées, elles sont finies. Mais comment ce qui est infini, l'un <après> l'autre, pourrait-il se finir ? Voilà ce dont aucun homme droit ne doute. »⁵¹⁵

La contradiction impliquée selon les théologiens par la conception d'adventices sans commencement est explicitée par la contradiction de la conception d'un infini qui arrive à un terme et donc à une fin : c'est le présent qui est conçu comme cette fin.

Dans sa version de l'argument, al-Miklātī insiste davantage sur la notion de dépendance (« *tawaqquf* ») que l'on retrouve, dans une reformulation de l'argument qu'al-Ġuwaynī attribue à nouveau à al-Aš'arī, avec l'idée de condition (« *šart* ») :

« Sans doute notre maître exprima-t-il cela en disant : 'La condition de tout adventice, selon les fondements des matérialistes, est que s'achèvent avant lui des unités en nombre infini. Or la conséquence de cela en réalité revient à ce qu'aucun adventice n'advienne sinon après que se termine ce qui ne saurait se terminer. C'est en raison de cela que les partisans du Vrai dirent que la supposition d'adventices infinis implique la négation de la totalité des adventices, car s'ils étaient établis, chacun aurait pour condition une impossibilité, à savoir que se termine avant lui ce qui ne saurait se terminer, or tout ce dont l'établissement est lié à une impossibilité est impossible.' Cette méthode suffit pour établir ce que nous cherchons <à montrer>. »⁵¹⁶

⁵¹⁴ Simplicius, *Commentary on Physics*, p.1178, cité dans Davidson, *Proofs*, p.88.

⁵¹⁵ *Al-Šāmil*, p.215.

⁵¹⁶ *Al-Šāmil*, pp.215-216.

Cette version rappelle la règle suppléée par Philopon à son premier argument à partir de l'impossibilité de l'infini. Dans la première version de l'argument rapporté par al-Ġuwaynī, l'insistance porte sur la contradiction qui consiste à concevoir l'achèvement de ce qui est sans fin tandis que, dans la deuxième, l'argument repose sur l'impossibilité qu'une chose existe si elle a pour condition un impossible. Dans son *Kitāb al-Muṣāra'a*, al-Šahrastānī emploie le terme même de « *tawaqquf* » que l'on trouve dans la *Quintessence*. Il écrit ainsi que c'est parce qu'il y a dépendance que l'on ne peut avoir une série infinie d'adventices causés :

« En effet, ce dont l'existence dépend de l'existence d'une chose ne vient à exister que si cette chose existe avant lui. Si donc toute cause dépendait d'une cause et ainsi à l'infini, cette cause qui a été supposée ne se réaliserait pas en raison de la dépendance de son existence eu égard à l'existence de <choses> infinies se succédant ou existant ensemble, ce qui n'est pas possible. »⁵¹⁷

La première phrase correspond exactement à la règle philoponienne mentionnée plus haut. C'est précisément sur le terme de dépendance que s'articule la critique d'al-Miklātī de cet argument. En effet, si l'on précise ce qui est entendu par « *tawaqquf* », l'argumentation se réduit selon lui à une pétition de principe. Pour le montrer, il distingue entre deux cas de dépendance : soit la dépendance s'entend au sens où l'on peut avoir deux choses non-existantes à un moment dont l'existence de l'une dans le futur a pour condition la venue à l'existence antérieure de l'autre non-existant ; soit elle s'entend au sens où une chose n'existe qu'après qu'une autre ait existé avant elle, sans supposer qu'elles soient toutes deux non-existantes. Si l'on doit supposer la venue à l'existence à un moment d'un nombre infini de choses non-existantes pour qu'une chose existe, alors effectivement cette chose ne saurait exister car ce nombre infini de choses ne saurait venir à l'existence. Mais si l'on suppose, comme c'est en réalité ce que supposent les adversaires, que chaque existant ne vienne à l'existence qu'après qu'une autre chose existe et que celle-ci n'existe qu'après qu'une autre existe et ainsi à l'infini, c'est là précisément ce qui est recherché, de sorte qu'il n'est pas possible de faire de son impossibilité la prémisse du syllogisme voulant en montrer la fausseté. Al-Miklātī distingue donc entre le cas où l'existence d'une chose dépend de l'existence simultanée ou plus précisément de la venue à l'existence simultanée d'un nombre infini de choses et celui où l'existence d'une chose dépend de l'existence antérieure d'une chose, celle-ci d'une existence antérieure et ainsi à l'infini, sans que la totalité infinie doive venir à

⁵¹⁷ *Kitāb al-Muṣāra'a*, pp.106-107. Nous pouvons remarquer qu'al-Šahrastānī présente les deux possibilités –existence successive ou simultanée– mais sans voir là une distinction entre deux cas de dépendance.

l'existence ensemble à un moment. Le premier est impossible, mais al-Miklātī nous dit que ce n'est pas sur ce cas que porte la dispute. En effet, ce cas est rejeté par les philosophes, c'est même sur cette distinction qu'ils s'appuient pour rejeter la possibilité d'une série causale infinie –pour qu'une cause soit véritablement cause il faut que la chaîne causale remonte à une première cause qui étant première n'est pas elle-même causée- tout en admettant une éternité temporelle et donc des successions infinies de génération et de corruption. Al-Miklātī n'admet en aucune façon que le deuxième cas de dépendance soit possible, il souligne seulement que c'est là la position de ses adversaires et que, dès lors, un raisonnement visant à la réfuter ne peut prendre comme point de départ la fausseté de celle-ci.

La proximité entre les deux distinctions laisse à penser qu'al-Miklātī emprunte cette critique aux philosophes. Dans la formulation miklātienne de la distinction, deux points ressortent : d'une part, l'articulation de l'argument autour de la notion de dépendance (*tawaqquf*) qui peut avoir deux sens ; d'autre part, l'insistance sur la non-existence de la totalité infinie qui est supposée venir à l'existence, cette condition devant être remplie dans le premier cas mais non dans le deuxième. Dans son *Kašf*, Averroès critique un argument similaire au premier argument rapporté par al-Ġuwaynī dans le *Šāmil*.

« <Les plus récents parmi les théologiens> prétendirent que cette situation <des accidents se succédant à l'infini en un lieu d'inhérence unique> impliquait nécessairement qu'un certain accident déterminé n'existe dans le lieu d'inhérence qu'après qu'existent avant lui des accidents en nombre infini, et cela entraîne l'impossibilité de cet existant, j'entends <l'accident> déterminé, car il suit qu'il n'existe qu'après l'achèvement de ce qui est infini, or comme ce qui est infini ne s'achève pas, il faut que cet <accident> déterminé n'existe pas, j'entends celui que l'on a supposé existant. Un exemple en est que si, avant le mouvement qui appartient aujourd'hui à un corps céleste, il a existé des mouvements infinis, il faut que ce mouvement n'existe pas. Ils assimilèrent cela au cas d'un homme disant à un autre homme : 'Je ne te donnerai pas ce dinar tant que je ne t'aurai donné avant lui des dinars en nombre infini.' Il ne pourra donc jamais lui donner le dinar déterminé. »⁵¹⁸

L'argument repose sur l'impossibilité pour ce qui est infini de s'achever. L'exemple rapporté se trouve également chez al-Ġuwaynī⁵¹⁹. Averroès commence par critiquer le choix de cet exemple qui ne correspond selon lui en rien au cas examiné car sont posés un début –le moment où il donne le dinar- et une fin –le moment où il parle-, et entre les deux une quantité infinie –un temps infini pendant lequel il lui donne des dinars infinis.

⁵¹⁸ *Al-Kašf*, p.110, §43.

⁵¹⁹ *Al-Šāmil*, p.220 ; *Al-Iršād*, pp.26-27.

Or l'infini de succession des philosophes n'a par définition ni début ni fin. Il critique ensuite l'affirmation des théologiens selon laquelle ce qui existe après qu'existe un nombre infini de choses ne peut pas exister. Pour en déterminer la validité ou non, il faut distinguer entre différentes manières qu'ont les choses d'exister les unes après les autres. En effet, elles peuvent exister les unes après les autres à la manière d'un cercle, il est alors non pas impossible mais nécessaire pour qu'une de ces choses existe qu'elles existent avant elle à l'infini. Elles peuvent aussi exister linéairement et il faut dans ce cas établir à nouveau une distinction car si les choses existent les unes après les autres linéairement par essence, elles ne peuvent être en nombre infini –c'est là le cas de la chaîne causale dont tous les maillons doivent exister simultanément-, si en revanche elles existent ainsi par accident, rien n'empêche qu'elles se succèdent à l'infini. L'impossibilité d'une série causale infinie est ainsi réaffirmée. Pour expliquer la possibilité de la série infinie de générations, d'un homme par exemple à partir d'un homme, Averroès montre le caractère accidentel du rapport causal qui unit chaque maillon à l'autre : le père n'est pas la cause véritable du fils, il est simplement un instrument de la cause véritable. Est-ce à dire que le père n'est pas une cause essentielle mais seulement une cause accidentelle du fils ? En réalité, ce n'est pas le père qui est dit par essence ou par accident mais la chaîne causale dans laquelle il est pris. En effet, l'homme est pris dans deux séries distinctes : il est à la fois un maillon de la chaîne allant du premier principe à l'homme en passant par les corps célestes et un individu de la série des pères et des fils. La causalité de la première chaîne est par essence en tant que tous les maillons existent simultanément et que la première cause est non seulement cause de la deuxième cause mais aussi de la causalité de cette deuxième cause. En tant qu'il est un maillon de cette chaîne, le père est cause instrumentale du fils : par la causalité qui lui est conférée ultimement par le premier principe il est cause de son fils. Mais la chaîne causale s'arrête là, le père ne sera pas la cause de son petit-fils. Pour la génération du petit-fils, c'est le fils qui servira d'instrument au premier principe, la chaîne causale est ainsi toujours finie, substituant à chaque instrument un autre instrument. Dès lors, rien n'empêche que la série des instruments successifs soit infinie, puisque la condition d'une série causale finie est remplie. Cette deuxième série des pères et des fils peut être infinie parce qu'elle est accidentelle et non essentielle en ce que le père n'est pour rien dans la causalité de son fils, il est cause de son fils mais non de la causalité de ce dont il est la cause, et moins encore de la causalité du petit-fils, pas plus que le grand-père n'est cause de la causalité du père. Cela est manifeste du fait que le père peut mourir sans que le fils soit empêché d'engendrer. Parce

que le père pris dans la chaîne causale essentielle est bien la cause du fils et que le grand-père pris dans cette même chaîne essentielle est bien la cause du père, il y a bien entre les individus de la série des pères et des fils un certain rapport causal mais il ne s'agit que d'une causalité hypothétique : si le grand-père n'avait pas existé, le père n'existerait pas, et si le père n'existait pas, le fils n'existerait pas, on peut donc dire que si le grand-père n'avait pas existé le fils n'existerait pas. Dit autrement, dès lors que le fils existe, il faut nécessairement qu'aient existé avant lui le père, le grand-père, l'arrière-grand-père, *etc.*

S'il y a chez nos deux auteurs occidentaux une même attention portée au rapport de dépendance qui unit entre eux les différents existants envisagés, la distinction entre série par essence et série par accident ne se retrouve pas chez al-Miklātī. La distinction qu'il établit est en-deçà de ces distinctions rušdiennes, elle correspond à une distinction plus primitive qui oppose d'un côté l'idée d'une totalité infinie venant à l'existence à un moment donné, qui suppose l'existence d'un infini en acte –ce que rejettent les philosophes- et de l'autre côté, l'idée d'une succession infinie d'existants les uns après les autres, qui n'implique pas d'infini en acte car entre deux moments quels qu'ils soient on trouvera toujours un nombre fini d'existants. Une telle distinction est établie par Avicenne dans les termes mêmes qu'emploie al-Miklātī. Voici ce que nous pouvons lire dans son *Kitāb al-Iṣārāt* :

« Quant à faire dépendre l'une d'elles <des choses> de ce que l'infini se trouve avant elle ou du besoin qu'a une de ces choses que ce qui n'a pas de limite soit interrompu devers elle, c'est une parole mensongère, car le sens de notre phrase : « Ceci dépend de cela » est que les deux choses ensemble sont qualifiées d'inexistantes et l'existence de la seconde n'est vraie qu'après l'existence du premier inexistant. De même ce besoin. Ensuite, il n'est pas vrai du tout, à aucun moment, de dire : le dernier dépend de l'existence de l'infini, ou bien a besoin qu'on interrompe à lui l'infini. Au contraire, quelque moment que tu supposes, tu trouves entre lui et l'être du dernier, des choses finies. Or, en tous les instants, tel est son attribut, <d'autant que pour vous « toutes les choses (*al-ḡamī'*) » et « chaque chose (*kull wāḥid*) » sont une seule et même chose>⁵²⁰. Or si vous entendez par cette dépendance que ceci n'existe qu'après l'existence de choses dont chacune est dans un moment différent, et qui sont innombrables, et que cela est impossible, <c'est là précisément l'objet de la dispute, de savoir si cela est possible ou n'est pas possible>⁵²¹, comment donc

⁵²⁰ Nous corrigeons à cet endroit la traduction de Goichon qui écrit : « surtout tandis que l'ensemble est dans votre esprit et que chaque [chose] est une ».

⁵²¹ Nous corrigeons la traduction de Goichon qui commet ici un contresens : « Car cela même qui s'exclut, c'est qu'il soit possible ou non possible ».

pourrait-il être une prémisse dans sa propre réfutation ? Serait-ce en changeant le mot d'une manière qui n'affecte pas le sens ?⁵²² »⁵²³

Nous retrouvons les deux sens de la dépendance mentionnés par al-Miklātī –et que nous avons soulignés dans le texte ci-dessus. Le premier sens, présenté comme le véritable sens de la dépendance, parce qu'il implique la non-existence des choses dépendant les unes des autres, ne peut s'appliquer à l'infini : à aucun moment, écrit Avicenne, « le dernier <ne> dépend de l'existence de l'infini ». Quant au deuxième sens, qui pose une existence successive, chaque chose existant à un moment différent sans que toutes les choses soient non-existantes ensemble, poser son impossibilité, c'est poser comme prémisse ce que l'on voudrait conclure à partir d'elle. Avicenne semble bien être la source de la critique d'al-Miklātī ici. Il se pourrait qu'il ait également inspiré ses deux autres critiques reposant sur l'idée que ce qui vaut pour les parties ne vaut pas nécessairement pour le tout. En effet, dans le passage cité, Avicenne attribue aux théologiens la conception selon laquelle toutes les choses et chaque chose sont identiques. Plus haut dans le texte, il rejette cette identification :

« Quant à <l'idée> que l'infini est un tout existant du fait que chaque unité est à un certain moment existante, c'est là une représentation erronée. En effet, *ce n'est pas parce qu'un jugement est valide pour chaque unité qu'il est valide pour un tout réalisé*, car sinon il serait valide de dire <que> le tout infini peut entrer dans l'existence parce que chaque unité peut entrer dans l'existence, de sorte que la possibilité serait attribuée au tout comme elle est attribuée à chaque unité. »⁵²⁴

Les arguments réfutés par al-Miklātī ont en effet une construction symétrique à celui présenté par Avicenne. On peut voir là l'indice d'une présence du *Kitāb al-Iṣārāt* en Occident, à l'époque d'al-Miklātī. Toutefois, sous quelle forme exactement, cela ne peut, encore une fois, être affirmé.

b.2. Impossibilité de l'infini

A l'argument fondé sur le principe que l'infini ne peut être traversé, al-Miklātī préfère un autre argument contre l'infini qui repose sur l'impossibilité d'un infini plus grand ou plus petit qu'un autre. Cet argument ressemble à un autre argument de Philopon reposant sur le principe que l'infini ne peut être augmenté : si le monde est éternel, le

⁵²² Goichon explique ainsi cette phrase en note : « C'est-à-dire en donnant une réfutation toute nominale, non pas réelle ». En réalité, Avicenne dénonce le fait que, dans l'argument présenté, la proposition dont il vise à montrer l'impossibilité est simplement reformulée en d'autres termes et son impossibilité affirmée en prémisse de l'argument. Il s'agit donc d'une pétition de principe.

⁵²³ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, pp.114-115 (pp.156-157). Nous reprenons ici la traduction d'A.-M. Goichon que nous corrigeons. Nous soulignons.

⁵²⁴ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, p.113, (p.156). Nous soulignons.

nombre des révolutions passées est infini de sorte que chaque nouvelle révolution viendrait augmenter ce nombre infini, ce qui est impossible. Il prend chez al-Miklātī une forme quelque peu différente⁵²⁵ : il part de la supposition de ses adversaires d'un nombre infini d'adventices et retire de ce nombre infini une certaine quantité, il se représente alors comme deux choses prises à part (« *'alā ḥida* ») le nombre de départ avec la quantité qui sera ensuite retirée et ce même nombre sans cette quantité. Or soit ces deux grandeurs obtenues sont égales, mais cela impliquerait que la grandeur tronquée soit égale à la grandeur complète de sorte que la soustraction n'ait rien changé à la quantité, ce qui est impossible ; soit elles ne sont pas égales et alors on obtiendrait deux infinis dont l'un est plus grand et l'autre plus petit, ce qui est aussi impossible. Al-Miklātī recopie ici la *Nihāya al-Iqdām*⁵²⁶ d'al-Šahrastānī. Celui-ci reprend là un argument d'Avicenne que ce dernier utilise pour montrer l'impossibilité d'une ligne, d'une surface ou d'un corps infini. Il s'agit de ce que l'on appelle « la méthode d'application » qui consiste à supposer une ligne infinie dans une direction et à retirer une portion de cette ligne puis à appliquer la ligne dont a été soustraite cette portion sur la première ligne, il y a alors deux possibilités : soit cette ligne tronquée va comme la première à l'infini et lui est donc égale, ce qui est impossible, soit elle est plus courte que la première de la portion qui lui a été retranchée mais elle serait alors finie et il faudrait donc que la ligne initiale soit aussi finie –puisque lorsque l'on ajoute une portion finie à une ligne finie l'on obtient nécessairement une ligne finie-, or elle avait été supposée infinie. Les deux éventualités se révélant impossibles, la supposition de départ –à savoir celle d'une ligne infinie- est nécessairement impossible. Cette méthode d'application a l'avantage pour Avicenne non seulement de montrer l'impossibilité d'un corps infini, mais aussi de restreindre cette impossibilité aux seules choses ordonnées selon la position ou selon la nature car elle ne saurait selon lui valoir pour ce qui n'est ordonné en aucune façon : on ne saurait en effet appliquer une quantité sur une autre que là où un certain ordre permet de faire correspondre une à une les parties des deux quantités comparées. Al-Šahrastānī rétorque que l'application est supposée dans l'estimative et qu'elle peut l'être tout autant pour les

⁵²⁵ La première reformulation de cette sorte de l'argument philoponien se fait dans le camp des philosophes par le premier *faylasūf*, al-Kindī, qui se distingue de ses successeurs par sa défense de la finitude temporelle du monde. Voir son traité *Sur la Philosophie Première* édité et traduit par R. Rashed et J. Jolivet dans les *Œuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindī. Métaphysique et cosmologie*, vol. 2, Brill, Leiden, 1998, pp.7-111 (et en particulier pour cet argument, pp.28-31). Pour une analyse de son argumentation, cf. aussi Adamson, *Al-Kindī*, pp.92-98.

⁵²⁶ *Nihāya*, p.21. Voir également les critiques d'al-Ġazālī à partir de l'impossibilité de l'infini dans l'*Iqtisād*, pp.28-29.

mouvements et les instants qui se succèdent les uns les autres comme autant de points d'une ligne supposée aller à l'infini. L'argument à partir de l'impossibilité d'un infini plus grand qu'un autre qu'il lui oppose et que reprend ici al-Miklātī vaut selon lui pour les quatre types de choses que distingue Avicenne⁵²⁷ : celles comme le corps qui ont un ordre selon la position, celles comme les causes et les causés qui ont un ordre selon la nature, celles qui comme les adventices et les mouvements n'ont pas d'ordre essentiel mais se succèdent les unes les autres, celles enfin comme les âmes humaines qui existent simultanément mais n'ont pas d'ordre ni selon la position ni selon la nature. « On ne saurait concevoir l'existence de ce qui est infini et ce, qu'il ait un ordre positionnel ou naturel ou qu'il n'en ait pas. »⁵²⁸ Al-Miklātī qui applique l'argument aux adventices infinis en étend la validité « au nombre infini, au corps infini, à la surface infinie ainsi qu'à la ligne infinie »⁵²⁹, refusant à nouveau d'admettre une distinction eu égard à l'infini entre différents cas.

Mais si cet argument vaut aussi bien pour les accidents que pour les substances elles-mêmes, pourquoi ne pas l'appliquer d'emblée aux substances et s'épargner le passage par les accidents pour prouver l'adventicité du monde ? Les *mutakallimūn* ont effectivement eu recours à des arguments à partir de l'impossibilité d'un infini, hérités comme l'a montré Davidson de Philopon, pour démontrer le commencement du monde. Quel intérêt la preuve à partir des accidents conserve-t-elle ? Ne faut-il pas admettre avec Davidson que l'ajout du quatrième fondement a fait de la preuve à partir des accidents un « simple prélude » aux preuves à partir du concept d'infini ?

« The classic Kalam proof for creation <the proof from accidents> which may have derived from Philoponus, was thereby combined with the proofs for creation from the impossibility of an infinite number which undoubtedly did derive from him. Perhaps it would be more accurate –seeing that the proof from accidents failed by itself to demonstrate anything- to say that the entire burden of demonstration fell upon the proofs from the impossibility of an infinite number. The proof from accidents regressed into a mere prelude to those proofs. »⁵³⁰

Si la nécessité de la démonstration de l'impossibilité d'un nombre infini est indispensable à la preuve à partir des accidents et une condition de sa validité –ce que les théologiens n'ont aucun mal à admettre-, il n'est pas certain que cette dernière puisse être réduite à

⁵²⁷ Nous pouvons remarquer que cet argument ne reprend pas le vocabulaire de l'« application » (« *al-inṭibāq* ») et se contente de comparer les deux quantités comme deux choses « prises à part » (« *'alā ḥida* »).

⁵²⁸ *Nihāya*, p.21.

⁵²⁹ *Quintessence*, p.165.

⁵³⁰ *Proofs*, p.145.

un *simple* prélude. Si elle est un prélude, c'est un prélude nécessaire à une preuve complète de l'adventicité du monde. En effet, si la preuve à partir des accidents a été si privilégié par les théologiens c'est qu'elle ne permet pas seulement de prouver l'adventicité du monde mais démontre l'adventicité de *leur monde*, du monde tel qu'ils le conçoivent, un monde constitué d'atomes homogènes qu'ils appellent substances et d'entités n'existant que dans les substances qu'ils nomment accidents. Les preuves à partir de l'impossibilité d'un infini ont certes une puissance réfutative contre les péripatéticiens mais leur valeur positive est plus restreinte. Elles ne permettent pas d'éliminer par exemple la possibilité que le monde tel que nous le connaissons ait un commencement mais que sa matière soit éternelle, ni celle que le monde soit constitué de substances éternelles dépourvues d'accidents ou encore pourvues d'accidents éternels. Pour être complète, la preuve de l'adventicité du monde doit non seulement détruire les positions ayant été historiquement soutenues mais aussi éliminer les objections logiquement possibles.

Al-Miklāfī présente enfin une objection qu'il attribue à « *ba'd al-falāsifa* » et qui consiste à étendre l'impossibilité de l'infini revendiquée par les théologiens concernant le nombre des choses passées au nombre des choses futures et à les mettre ainsi en contradiction avec eux-mêmes puisqu'ils affirment que Dieu a promis au paradis des délices en nombre infini.⁵³¹ Il ne semble pas qu'il attribue cette objection à quelque philosophe en particulier comme c'est parfois le cas lorsqu'il emploie cette expression. Dans le *Šāmil*, cet argument est attribué à quelque hérétique. Al-Miklāfī écrit un peu plus loin qu'Abū al-Huḍayl al-'Allāf, pour éviter les conséquences mises en avant par l'objection, affirma l'interruption des bienfaits du paradis⁵³², ce qui laisse penser que l'objection est ancienne. Elle se trouve aussi dans l'*Iršād* :

« On <nous> dira que le séjour des habitants du paradis est éternel *app* et sempiternel. Or s'il n'est pas improbable d'établir des adventices sans fin, il ne sera pas <non plus> improbable d'établir des adventices sans commencement. »⁵³³

⁵³¹ Dans l'*Iqtisād*, al-Ġazālī présente une autre objection : selon les théologiens, les choses qui sont au pouvoir de Dieu sont infinies, de même que les choses qui sont en Sa connaissance, or les choses qu'Il connaît sont plus nombreuses que celles qui sont en Son pouvoir, il s'ensuit donc un infini plus grand qu'un autre, ce qui est impossible.

⁵³² Frank, dans « The non-existent and the possible in classical Ash'arite teaching » p.18, cite un passage des *Maqālāt* d'al-Aš'arī qui rapporte la doctrine d'Abū al-Huḍayl sur ce point. Nous citons sa traduction anglaise : « The movements of the inhabitants of the Garden will come to an end (*yanqaṭi*) and they will remain motionless in a perpetual state of rest. He also said that the eating, drinking, and copulating would come to an end. » (Al-Aš'arī, *Maqālāt al-islāmiyyīn*, éd. H. Ritter, Maṭba'a al-Dawla, Istamboul, 1969-1972, p.485).

⁵³³ *Al-Iršād*, p.26.

Tout argument employé par les *mutakallimūn* contre des adventices sans commencement semble devoir se retourner contre eux au sujet des bienfaits sans fin promis selon eux par Dieu dont « la promesse est vérité, et la vérité survient nécessairement »⁵³⁴. Toutefois, al-Miklātī refuse l’extension de la démonstration au nombre dans le futur en revendiquant une asymétrie temporelle entre le passé et le futur. En effet, les rapports du passé et du futur à l’existence ne sont aucunement les mêmes : si ce qui est passé a fait partie des choses existantes et s’est vu attribuer l’existence, ce n’est pas le cas de ce qui est futur, qui n’est pas entré dans l’existence et « est au contraire dans une négation pure »⁵³⁵. Si le passé comme le futur n’existe pas, leur statut ontologique n’est pas le même car ce n’est pas la même chose ontologiquement de ne pas exister encore et de ne plus exister, puisque seul ce qui n’existe plus a effectivement existé. Ainsi lorsque l’on suppose une éternité *apa*, on suppose par là même qu’a existé une infinité d’adventices, alors qu’en supposant une éternité *app*, on suppose seulement un nombre fini d’adventices auquel s’ajoute perpétuellement des adventices en nombre fini, or l’on sait qu’un nombre fini plus un nombre fini donnera toujours un nombre fini. C’est pourquoi al-Ġazālī considère que l’impossibilité de l’éternité *app* se connaît par la révélation et non comme celle de l’éternité *apa* par l’intellect.⁵³⁶ Al-Ġuwaynī renvoie pour distinguer entre le cas d’adventices sans commencement et celui d’adventices sans fin à la réalité de l’adventice :

« La réalité de l’adventice est ce qui n’a pas de début de sorte qu’établir des adventices tout en niant le commencement est une contradiction, alors qu’il n’appartient pas à la réalité de l’adventice d’avoir une fin. »⁵³⁷

Cette réponse tombe sous la critique opposée plus haut par al-Miklātī puisqu’il part de la définition de la partie –un adventice– pour en déduire quelque chose de la totalité des adventices. Al-Ġuwaynī emploie ensuite une double image permettant de montrer l’écart qu’il y a selon lui entre les deux cas de figure :

« Ceux qui ont atteint la vérité donnèrent un exemple de chacun de ces deux aspects. Ils dirent que l’établissement d’adventices sans commencement s’assimile au cas d’une personne qui dirait à son interlocuteur : ‘Je ne te donnerai un dirham qu’après t’avoir donné avant lui un dinar et je ne te donnerai un dinar qu’après t’avoir donné avant lui un dirham’. On ne conçoit pas qu’il donne en vertu de la condition qu’il a posée ni dinar ni dirham. Quant à ce qu’ils nous imputent, cela s’assimile au cas

⁵³⁴ *Quintessence*, p.165.

⁵³⁵ *Quintessence*, p.165.

⁵³⁶ *TF II*, p.81. Al-Kindī affirme dans sa *Philosophie première* (p.38) –comme déjà Philopon– une telle asymétrie entre les deux éternités, l’une impliquant un infini en acte, l’autre seulement un fini perpétuellement accru mais toujours fini. Cf. Adamson, *Al-Kindī*, pp.96-98.

⁵³⁷ *Al-Irṣād*, p.26.

d'une personne qui dirait : 'Je ne te donnerai un dinar qu'à condition de te donner après lui un dirham et je ne te donnerai un dirham qu'à condition de te donner après lui un dinar'. On conçoit alors qu'il agisse conformément à la condition posée. »⁵³⁸

Al-Miklātī ne reprend pas cette image. Si le deuxième cas illustré permet de montrer que l'idée d'adventices sans fin n'implique pas de penser un nombre infini mais seulement un nombre fini augmentant continuellement, le premier est plus problématique. Nous avons vu qu'Averroès le critique dans le *Kašf*. Il tombe également sous la deuxième critique d'al-Miklātī puisque, pour conclure à l'impossibilité sans pétition de principe, l'image doit supposer que l'existence d'une action –le fait de donner une pièce- dépende de la venue à l'existence à un moment donné d'une totalité infinie d'actions toutes non-existantes, or ce n'est pas là le type de dépendance envisagé par leurs adversaires. Le seul argument qui vaille contre eux est celui qui s'appuie sur l'impossibilité d'un infini plus grand ou plus petit, seul ce qui est fini peut être augmenté, et c'est précisément ce qui advient dans le cas de bienfaits sans fin. Al-Miklātī explique alors en quel sens il faut entendre l'affirmation que Dieu a promis des délices infinies. Ce qui est exprimé par la négation de la fin, ce n'est pas un nombre infini, « qui ne serait ni pair ni impair », mais l'absence d'interruption : les délices sont infinies au sens où elles n'arrivent pas à une fin, ne se tarissent pas, mais chaque nouveau délice entrant dans l'existence vient s'ajouter à un nombre fini de délices de sorte que le nombre de délices existants sera perpétuellement croissant mais toujours fini.

Une fois ce dernier principe démontré, la prémisse majeure selon laquelle tout ce en quoi subsistent deux accidents adventices est adventice est établie et par là même le syllogisme qu'elle compose qui visait, rappelons-le, à prouver la validité de la prémisse majeure du syllogisme initial selon laquelle tout changeant est adventice. Le monde étant changeant et tout changeant étant adventice, le monde est adventice. Aucune partie du monde n'échappe à cette preuve de l'adventicité puisque toutes les substances même célestes sont selon lui situées. Al-Miklātī envisage, comme nous l'avons vu plus haut, la possibilité de substances situées n'occupant pas différents *situs* et en lesquelles ne se succèdent pas les accidents de localisation puisque c'est là la position de ses adversaires : « Nos adversaires n'admettent pas la possibilité qu'ils <les êtres célestes et autres substances> soient dans différents *situs* »⁵³⁹. Nous avons expliqué comment il résout ce cas en montrant que dès lors que l'être-*in-situs* appartient à toutes les substances

⁵³⁸ *Al-Iršād*, pp.26-27.

⁵³⁹ *Quintessence*, p.168.

univoquement, il est possible pour toute substance d'être dans tous les *situs*, et cette possibilité suffit à montrer que la preuve est valide pour toutes les substances du monde. Ce que n'envisage pas notre théologien c'est la possibilité de substances non situées. C'est pourtant d'après Fahr al-Dīn al-Rāzī la position des philosophes. Il affirme dans son *Kitāb al-Arbaʿīn* que le monde est pour les *mutakallimūn* tous les existants hormis Dieu, que Dieu est le seul existant dont l'existence est nécessaire par son essence, et que tous les autres existants sont possibles eu égard à leur essence. Il ajoute ensuite que l'existant possible « se divise selon la division rationnelle en trois : le situé, ce qui inhère dans un situé, ce qui n'est ni situé ni inhérent dans un situé »⁵⁴⁰. Cette troisième division est établie, écrit-il, par la majorité des philosophes et niée par la majorité des théologiens. L'on perçoit la conséquence de cette conception des philosophes sur la preuve des *mutakallimūn* à partir des accidents :

« Une fois su ce que nous avons dit, il devient manifeste qu'il ne suit pas de l'établissement de l'adventicité des corps et des accidents l'adventicité de tout ce qui n'est pas Dieu. Pourtant les théologiens –anciens et modernes- se contentent de cela concernant cet objet de recherche. »⁵⁴¹

La preuve ne permet donc pas de prouver aux philosophes et contre eux l'adventicité du monde dans son entier. Lorsque Fahr al-Dīn al-Rāzī affirme qu'il y a pour les philosophes des existants autres que Dieu qui ne sont ni situés ni dans un situé, de quels êtres parle-t-il ? Il a sans doute en tête les intelligences célestes qui en tant qu'elles sont immatérielles n'occupent aucun *situs*. Al-Miklātī n'ignore évidemment pas qu'il y a pour les philosophes en plus des corps célestes des intelligences séparées⁵⁴². Plus encore, il n'ignore pas que pour les philosophes, celles-ci ne sont dans aucun *situs*. En effet, dans le chapitre consacré à l'établissement de l'éternité de la volonté, il reprend un passage de la *Nihāya* qui rejette l'assimilation faite par les muʿtazilites de Baṣra entre leur doctrine d'une volonté adventice qui n'est dans aucun lieu d'inhérence et la conception par les philosophes d'intelligences séparées. Voici ce qu'il écrit : « Quant à l'assimilation au cas des intellects séparés selon l'avis des philosophes, cela n'est pas juste. Certes, ils établirent des substances qui subsistent par leur essence mais ils ne jugèrent pas qu'elles fussent situées. »⁵⁴³ Al-Miklātī les inclut-il dans « les êtres célestes et autres substances » dont nous n'observons pas qu'ils se trouvent en différents *situs* ? Ce qui est certain, c'est

⁵⁴⁰ *Kitāb al-Arbaʿīn*, p.19.

⁵⁴¹ *Kitāb al-Arbaʿīn*, p.23.

⁵⁴² Cf. *Quintessence*, p.245 : « Notre discussion <...> porte seulement sur les corps célestes, les intellects séparés et les totalités des quatre éléments selon leurs fondements ».

⁵⁴³ *Quintessence*, p.347.

qu'il ne peut les concevoir comme des substances non situées car toutes les substances sont par essence situées. Sans doute pour la raison même qu'évoque et que rejette Fahr al-Dīn al-Rāzī, al-Miklātī ne peut concevoir d'existants possibles qui ne soient ni situés ni dans un situé : en effet seul Dieu est tel et concevoir un existant qui partagerait avec Dieu ces caractéristiques c'est penser un égal de Dieu. Plus fondamentalement, avec les intelligences célestes, l'on touche aux limites d'une conception générale, commune aux philosophes et aux théologiens, de la substance comme réceptacle des accidents ou ceci déterminé. Les intelligences célestes sont, pour les philosophes péripatéticiens, des substances parce que ce qui, pour eux, est fondamentalement substance c'est la forme. Les substances sont, pour les théologiens, nécessairement situées parce que la substance est pensée fondamentalement comme matérielle.

Ainsi, nous aurons vu, au travers de ces deux preuves, qu'al-Miklātī se situe constamment sur deux fronts : si son cap est clairement fixé par la réfutation des philosophes pour laquelle il s'efforce de maintenir un terrain de discussion commun, il veille en même temps à proposer une alternative théologique cohérente et solide, ce qui l'amène à reformuler les preuves classiques sous une forme syllogistique, plus rigoureuse, à sélectionner les arguments les plus pertinents et à en éliminer les plus faibles. C'est ce que l'examen détaillé de ses preuves a voulu mettre au jour par une comparaison avec les versions antérieures de celles-ci chez ses prédécesseurs. L'*Iqtisād fī al-i'tiqād* d'al-Ġazālī et le *Kitāb al-Kašf* d'Averroès, deux exposés pourtant clés en particulier concernant la preuve à partir des accidents, ne semblent pas avoir été une source pour al-Miklātī, du moins n'en recopie-t-il pas des passages comme c'est son habitude, ce qui n'exclut pas que ces œuvres aient été connues de lui et aient exercé une influence plus discrète. Certaines des critiques d'Averroès ont pu en effet motiver certains choix d'al-Miklātī (on pense notamment à la division des substances dans sa deuxième preuve) mais ce dernier n'engage pas avec le Cordouan de dialogue frontal. Si cette deuxième preuve apparaît effectivement comme une preuve physique et par là davantage dirigée contre Aristote et les péripatéticiens que la première qui visait Avicenne en tant que tel, il n'apparaît donc pas qu'Averroès en soit, en tant que tel, la cible mais c'est bien plutôt toujours Avicenne, bien que celui-ci soit visé cette fois en tant qu'il est péripatéticien. Nous verrons cette même répartition de la critique qui lui est adressée dans la discussion portant sur le producteur du monde. L'examen des deux preuves a également révélé la place importante

de la conception du possible dans la démonstration de l'adventicité du monde. L'enjeu modal n'est pas théorisé comme tel par al-Miklātī mais présent de manière diffuse, affleurant par endroits et laissant deviner une stratégie miklātienne consciente. La difficulté de la question tient à l'équivocité de la notion de possible qui se trouve au carrefour de conceptions diverses, plus ou moins compatibles. Ainsi la conception naturalisante d'Aristote, représentée par Averroès, est-elle exclue en raison de ses implications physiques, mais elle a l'avantage de réduire le possible extensionnellement à l'adventice. La conception avicennienne, en comprenant la possibilité avant tout comme contingence, offre quant à elle un concept fort pour la remontée du monde vers Dieu, mais ouvre par là même la voie à une extension plus large du possible, pouvant désormais englober ce qui est éternel, or cela aussi est exclu pour notre théologien. La conception nominaliste du Ġazālī auteur du *TF* détache le possible du socle physique et statistique de la *dunamis*, mais en en faisant une *qaḍiyya* 'aqliyya semble lui ôter toute réalité. Enfin, la conception théologisante, tout en reconnaissant la synchronicité du possible, permet un ancrage de celui-ci dans le pouvoir divin, mais elle court par là même le risque, en rapportant le possible à Dieu, de s'interdire de prouver l'existence de ce dernier à partir de lui. C'est au cœur de ce carrefour que se situe al-Miklātī et en dialogue avec ses différentes artères qu'il construit ses preuves. C'est également le cas lorsqu'il établit le producteur du monde. Al-Miklātī, comme nous le verrons dans la dernière partie de notre introduction, nous place cette fois plus particulièrement au sein de la controverse qui opposa Averroès à Avicenne sur cette question.

III. Prouver l'existence de Dieu contre les philosophes : Averroès avec et contre Avicenne

Comme au début du chapitre sur l'adventicité du monde, al-Miklātī commence celui sur le producteur du monde par une présentation des différentes doctrines, s'attardant en particulier sur celle d'Avicenne. La position des partisans du Vrai et des gens des religions est que Dieu Très Haut est l'existentiateur de tous les existants. Il faut entendre qu'il est le seul existentiateur, car les philosophes diront également que Dieu existentie toute chose, mais ils ne l'entendent pas de la même façon : ils admettent en effet que d'autres existants puissent à leur tour existentier pourvu qu'ils soient ultimement existentiés par Dieu. Parmi les philosophes, certains admettent que, de Dieu, procède une multiplicité : il s'agira pour certains de corps subtils et simples, pour d'autres de l'un des éléments, pour d'autres encore du nombre. Les autres considèrent qu'en tant que Dieu est un, il ne procède de Lui qu'un seul être. Cet être est, pour les uns, matière (*al-'unṣur*), pour les autres, intellect. Ce compte-rendu provient là aussi de la *Nihāya al-Iqdām* : al-Miklātī reprend le début du deuxième chapitre comme il avait cité le début du premier. Il qualifie les tenants de cette dernière position de « *muḥaqqiqūhum* »⁵⁴⁴, ceux des philosophes ayant pensé correctement. Comment comprendre qu'il donne ainsi raison aux philosophes qui défendent que ce qui a procédé de Dieu était non pas matière mais intellect ? Sans doute al-Miklātī veut-il seulement dire que si l'on pose comme ils le font que de l'un ne procède que l'un alors ce qui procéderait de Lui serait nécessairement un intellect et non une matière. De plus si, comme l'écrit al-Ġazālī dans son *Tahāfut*, ce premier causé est pour eux l'équivalent de l'ange (« *al-malak* »)⁵⁴⁵, alors il est sans doute moins faux et plus digne de sa noblesse de le concevoir comme un intellect que comme simple matière sans intelligence. Autrement dit, dans leur égarement ces philosophes sont moins égarés que les premiers. Il poursuit en citant partiellement⁵⁴⁶ sa source : de cet intellect qui est le premier causé, procèdent « un autre intellect, l'âme de la sphère ultime

⁵⁴⁴ Ce jugement est absent de la *Nihāya*, p.49.

⁵⁴⁵ *TF*, III, p.110.

⁵⁴⁶ Al-Šahrastānī distingue entre ceux qui prétendent que de l'intellect procède seulement une âme, et ceux pour qui procèdent de lui un intellect, une âme et un corps. Al-Miklātī se contente de présenter ce deuxième cas.

et le corps de la sphère ultime »⁵⁴⁷. Al-Miklātī, à la différence d'al-Šahrastānī, attribue cette position aux plus récents des philosophes de l'islam « comme Abū Naṣr Muḥammad ibn Muḥammad al-Fārābī ».⁵⁴⁸

Il s'attarde alors plus longuement sur la position d'Avicenne. Celui-ci affirme l'absolue simplicité et unité de Dieu, qui découlent de sa nécessité essentielle. Pour expliquer que puisse procéder de Lui, ultimement, la multiplicité du monde, il a recours à une image :

« Il dit : 'Une fois cela établi, nous disons par comparaison (« *fī al-tamīl* ») <que> c'est comme si émane de lui une certaine autre existence relative à une autre nature qui reçoit cette existence, de sorte que, du fait de ces deux natures, il y a dans la deuxième existence qui procède de la première une certaine dualité, et qu'en vertu de la nature réceptrice, <la deuxième existence> est un existant possible par son essence tandis que, par la <nature> reçue, elle est nécessaire par un autre, et que, dès lors que cette dualité existe en elle, deux natures émanent d'elle : l'une étant la dernière sphère, l'autre le troisième intellect qui est le moteur de la sphère qui se trouve en dessous de la dernière sphère.' »⁵⁴⁹

Il semble qu'il doit bien s'agir là d'une image car le premier causé, étant un intellect, est simple et ne saurait être composé de deux natures, de surcroît il n'y a pas une nature préexistante qui recevrait l'existant causé par la première cause. Mais il y a bien « une certaine dualité (*itnayniyyatin mā*) » dans le premier causé et cette comparaison vise à nous aider à la concevoir : il s'agit d'une dualité modale, et l'image des deux natures réceptrice et reçue illustre la distinction entre ce qu'est l'existant en lui-même, par son essence, et ce qu'il est en vertu de sa cause. En effet, le premier causé est un existant possible par son essence, et nécessaire par un autre. De cette dualité qui n'est pas réelle et qu'Avicenne –selon al-Miklātī– présente analogiquement comme la dualité de deux natures, procèdent deux natures réellement distinctes. Pour passer de l'unité à la multiplicité sans contrevenir au principe selon lequel de l'un ne procède que l'un, il faut pouvoir penser une unité qui en un certain sens et d'une certaine manière est double. Nous pouvons remarquer que, par rapport à al-Fārābī pour qui, d'après al-Miklātī, procèdent du premier causé trois éléments⁵⁵⁰, ne procèdent de lui ici que deux éléments –une sphère

⁵⁴⁷ *Quintessence*, p.237.

⁵⁴⁸ Cette attribution pourrait venir d'Averroès qui, dans le *TT* III, p.184, écrit que c'est là la position d'al-Fārābī et d'Avicenne. Al-Miklātī distingue toutefois la position de chacun des deux. Nous reviendrons sur la question de sa source.

⁵⁴⁹ *Quintessence*, p.238.

⁵⁵⁰ Dans la présentation par al-Ġazālī de la conception des philosophes sur ce point, on a aussi trois éléments : un intellect, l'âme de la sphère et le corps de la sphère. Cf. *TF* III, pp.114-115. Il est clair que la

mue et un intellect moteur- qui découlent de ses deux natures –l’une réceptrice l’autre reçue- ou plus exactement des deux modalités d’existence qui en résultent –la possibilité qui est la sienne par son essence et la nécessité qu’il possède par autrui. Il développe alors ce schéma jusqu’à la dernière sphère qui est la sphère lunaire, la nature la plus noble – l’intellect- procédant de la nature la plus noble –la nécessaire- et la moins noble –la sphère- de la moins noble –la possible. Avicenne conclut alors son raisonnement, toujours selon al-Miklātī, en affirmant que le nombre de moteurs est supérieur d’une unité au nombre de sphères. Cette description de la position d’Avicenne, enchâssée dans la présentation d’al-Šahrastānī, ne se trouve pas dans la *Nihāya al-Iqdām*, ni à cet endroit ni ailleurs dans le reste de l’œuvre. Il nous faudra nous interroger sur la validité d’une telle description ainsi que sur la source d’al-Miklātī. Nous y reviendrons à la fin de cette partie.

Al-Miklātī rejette alors les doctrines qu’il vient de présenter jugeant qu’il ne s’agit là que d’« allégations sans démonstration »⁵⁵¹. Il oppose ensuite au modèle avicennien deux objections internes que nous étudierons plus loin. Il conclut enfin son introduction en reprenant une division gazālienne cette fois, qui se trouve au début de la question IV qui porte précisément sur le producteur du monde. Al-Ġazālī y divise les hommes en deux groupes : les partisans du Vrai pour qui le monde est adventice et a donc besoin d’un producteur, ceux-là établissent en conséquence et de façon cohérente un producteur du monde ; et les éternalistes matérialistes (« *al-dahriyya* ») pour qui le monde est éternel et n’a pas de producteur, leur position quoique fausse est cohérente et par là même compréhensible. Il ajoute alors que pour les philosophes, qui se trouvent ainsi curieusement exclus des hommes, le monde est éternel et pourtant ils établissent un producteur de celui-ci. « Cette doctrine telle qu’elle est posée est contradictoire et il n’y a guère besoin de la réfuter. »⁵⁵² Al-Miklātī reprend exactement ce passage, remplaçant simplement les philosophes au sein des hommes en les divisant en trois et non en deux groupes distincts. Une fois cette présentation achevée, il est prêt à livrer sa preuve de l’existence d’un producteur du monde.

sphère ici regroupe les deux éléments distincts chez al-Ġazālī, l’âme et le corps. Il faudra toutefois s’interroger sur le sens de cette considération unifiée.

⁵⁵¹ *Quintessence*, p.240.

⁵⁵² *TF* IV, pp.133-134.

A/ De l'impossibilité des *falāsifa* d'établir un producteur du monde

1) La preuve de l'existence de Dieu d'al-Miklātī

a. Une preuve à partir de la spécification

Pour prouver l'établissement d'un producteur du monde, al-Miklātī part du monde et plus précisément de son adventicité qui vient d'être établie. En cela, il rejoint toute une tradition de preuves remontant de la création au créateur, en s'appuyant sur l'évidence du besoin d'une cause de ce qui vient à l'existence ou en suppléant cette évidence par des arguments par analogie, par induction ou par spécification, comme nous l'indiquons au chapitre précédent.⁵⁵³ Al-Miklātī ne remonte pas directement de l'adventicité du monde au producteur, mais passe par un intermédiaire nécessaire à l'inférence : la possibilité du monde. Nous avons vu qu'al-Miklātī semblait avoir retenu la leçon d'Avicenne en reconnaissant que le besoin d'un spécificateur découlait de façon nécessaire de la possibilité du monde et donc seulement indirectement de son adventicité. C'est ce que nous retrouvons ici : « Si l'on établit que le monde est adventice, on établit inévitablement qu'il est possible ; or tout possible a besoin d'un spécificateur ; donc le monde a besoin d'un spécificateur »⁵⁵⁴. Il peut sembler étonnant qu'al-Miklātī tire la possibilité du monde à partir de son adventicité alors que la possibilité du monde était le point de départ de la démonstration de son adventicité dans la première preuve que nous avons exposée ci-dessus⁵⁵⁵. Deux arguments avaient été évoqués en faveur de la possibilité du monde de sorte que l'adventicité semble ici superflue au raisonnement. Pour prouver l'existence d'un spécificateur du monde, al-Miklātī aurait pu partir directement de la possibilité, puisque celle-ci implique nécessairement le besoin d'un spécificateur.⁵⁵⁶ Comment comprendre dès lors qu'il parte de son adventicité ?

Une raison stratégique manifeste est qu'al-Miklātī veut nouer ensemble l'affirmation de l'adventicité du monde et la possibilité d'en établir le producteur. Il affirmera en effet à la fin de son argumentation que, « pour qui affirme l'éternité, il est

⁵⁵³ Cf. Davidson, *Proofs*, p.154 et suivantes.

⁵⁵⁴ *Quintessence*, p.242.

⁵⁵⁵ *Quintessence*, p.141.

⁵⁵⁶ Cette nécessité du besoin d'un spécificateur était affirmée plus haut dans le raisonnement en faveur de l'adventicité du monde et nous la retrouvons affirmée ici : « Nous répondrons que la validité de cette prémisse <tout possible a besoin d'un spécificateur> est proche de la nécessité (*qarīb min al-ḍarūra*) dès lors que le sens de la possibilité et le sens de spécificateur sont compris ».

impossible selon son fondement d'établir le producteur »⁵⁵⁷. En posant comme première prémisse de sa preuve du producteur l'adventicité du monde, il interdit la preuve à quiconque refuse cette première prémisse. Toutefois, ce premier syllogisme aurait alors un rôle rhétorique mais n'en serait pas moins logiquement superflu. La preuve qu'il invoque en faveur de l'inférence de la possibilité à partir de l'adventicité vise à montrer au contraire que la prémisse de l'adventicité est bien nécessaire à l'affirmation de la possibilité.

« Nous dirons que la preuve en est que l'existence du monde et l'établissement des individus qui le composent soit sont nécessaires soit sont possibles. Mais il est faux qu'ils soient nécessaires car leur nécessité est soit absolue soit restreinte. Si elle est absolue, il s'ensuit l'éternité, or la preuve a été faite de son adventicité, et si elle est restreinte, alors la discussion porte sur ce qui la restreint, et il en va ainsi à l'infini. Il est donc faux qu'ils soient nécessaires. Or si la nécessité est fautive, la possibilité est établie. Il a donc bien été montré que le conséquent suit de l'antécédent. »⁵⁵⁸

Ce que démontre al-Miklātī n'est pas tant que l'établissement de l'adventicité implique nécessairement l'établissement de la possibilité mais plutôt que le monde est possible parce que s'il était nécessaire il serait éternel, or il est adventice donc il est possible. Si l'adventicité joue un rôle dans le raisonnement, la possibilité ne découle pas pour autant d'elle, elle découle plutôt du postulat que ce qui est nécessaire est éternel et donc ce qui est adventice non nécessaire. Il s'agit donc de la traduction de l'identité nécessité/éternité en son corrélat opposé l'identité possibilité/adventicité. Mais cette première identité n'est pas démontrée, elle est seulement postulée, et pour cause ce qui permettrait de montrer l'incompatibilité entre l'éternité et la possibilité était précisément le spécificateur car, pour al-Miklātī, il n'y a pas de sens à parler de spécification pour ce qui est éternel, qui donc a toujours été et ne cessera jamais d'être.⁵⁵⁹ Dans la preuve du commencement du monde, l'adventicité était l'inconnue, on s'appuyait donc pour résoudre l'équation sur la possibilité et le spécificateur ; puisque désormais c'est le spécificateur qui est l'inconnue, il s'appuie sur l'adventicité et la possibilité. Nous avons donc moins l'inférence ici de la possibilité à partir de l'adventicité que la réaffirmation de leur lien étroit : pour lui tout ce qui est possible est adventice, et tout ce qui est adventice est possible. La preuve pourrait donc tenir sans ce premier syllogisme en partant de la possibilité du monde, mais celui-ci permet de ne pas se tromper, comme Avicenne, sur le sens de la possibilité. Il rappellera

⁵⁵⁷ *Quintessence*, p.247.

⁵⁵⁸ *Quintessence*, pp.242-3.

⁵⁵⁹ *Quintessence*, pp.143-144.

à la fin de sa preuve que l'éternité est incompatible à la fois avec l'idée d'agent ou d'acte et avec celle de possible.⁵⁶⁰

Le spécificateur, nous l'avons vu, suit de la possibilité, mais établir un spécificateur ce n'est pas encore établir un producteur du monde. En effet, il faut pour cela montrer que le spécificateur est doté de pouvoir et de volonté, et qu'il ne peut être que tel. Les philosophes ne nient pas que Dieu soit doté de volonté mais en assimilant la volonté aux autres attributs de la connaissance et du pouvoir qui reviennent tous à l'essence une de Dieu⁵⁶¹, ils voient la volonté de son sens véritable selon les théologiens, celui du choix (*al-iḥtiyār*). Il faut donc rejeter la doctrine de ceux qui voient dans le producteur du monde un spécificateur non choisissant. Al-Ġazālī dans le *TF* faisait valoir que la volonté est incluse dans l'idée même d'agent⁵⁶² et que ce n'est que métaphoriquement que ce qui n'a pas de volonté est appelé agent. Dès lors, les philosophes pour qui Dieu n'agit pas par volonté mais est une cause nécessaire ne peuvent affirmer ni que Dieu est un agent ni que le monde est son acte. Al-Miklātī n'a pas recours à cet argument. Lorsqu'il critique les faux-semblants des philosophes en faveur de l'éternité du monde, il affirme l'équivocité du terme d'« agent » qui « s'énonce de celui qui dispense l'existence par son essence et de celui qui dispense l'existence par volonté et pouvoir »⁵⁶³. Mais cette équivocité n'est pas rapportée à un usage propre et un usage métaphorique. Il se contente de dire que, pour lui comme pour tous les théologiens musulmans et même pour certains philosophes anciens, l'agent du monde, Dieu, appartient à la seconde division. C'est donc un autre argument qu'al-Miklātī leur oppose ici et que nous reproduisons :

« Si nous supposons que le spécificateur des existants adventices est non choisissant, il suivra la survenue dans l'existence d'une infinité <d'existants> parce que les <existants> semblables à l'existant spécifié sont en nombre infini, car lorsqu'une chose est possible, son semblable est inévitablement possible. En effet, si nous supposons son semblable impossible, il suit que l'on attribue à un seul et même intelligible la possibilité et l'impossibilité, ce qui est absurde. »⁵⁶⁴

La conséquence absurde qui suit de la position d'un spécificateur nécessaire est la survenue d'existants en nombre infini. Celle-ci repose sur deux affirmations : l'une

⁵⁶⁰ *Quintessence*, pp.252-253.

⁵⁶¹ *Quintessence*, p.309.

⁵⁶² *TF*, III, p.99 : « l'acte inclut la volonté nécessairement (*bi-l-ḍarūra*) ». Cf., sur ce point, B. S. Kogan, *Averroes and the Metaphysics of Causation*, State University of New-York Press, Albany, 1985, pp.31-32.

⁵⁶³ *Quintessence*, p.172.

⁵⁶⁴ *Quintessence*, p.244.

explicitée est que l'existant spécifié est identique à un nombre infini d'êtres semblables ; l'autre sous-entendue est que le spécificateur nécessaire, non choisissant, ne peut distinguer entre ces semblables. Dès lors qu'un tel spécificateur spécifie un existant possible, il devrait spécifier un nombre infini d'individus car rien ne justifie qu'il ne spécifie tous les possibles semblables à cet existant, il faudrait pour ne pas qu'il les spécifie qu'ils soient impossibles or des choses similaires ne peuvent être l'une possible les autres impossibles. Ce qui est étonnant dans cet argument c'est que la possibilité semble impliquer nécessairement la spécification et non pas seulement le besoin pour exister d'une spécification. En vérité, ce n'est pas tant leur possibilité qui exige leur spécification que leur similitude à un possible qui lui est spécifié. Al-Miklātī tirerait ici les conséquences de la conception philosophique de l'agent premier. Pour lui, le spécificateur des philosophes ne peut distinguer entre les individus similaires parce qu'il s'agit de particuliers d'une même espèce, or la cause nécessaire n'a affaire qu'à des universels : lorsque l'agent spécifie pour Zayd l'existence plutôt que la non-existence, il le fait en réalité pour l'homme dont Zayd n'est qu'une spécification possible et c'est donc un nombre infini d'hommes qui devraient être spécifiés par là. Dès lors, le spécificateur établi ne peut être qu'un agent choisissant, doté de pouvoir et de volonté, et c'est ce qui est entendu par Dieu.

Après avoir présenté sa preuve, al-Miklātī affirme que les philosophes parce qu'ils posent l'éternité du monde ne peuvent poser de producteur du monde. Ils ne peuvent considérer que le monde est l'acte de Dieu, car un acte est nécessairement précédé de la non-existence de ce qu'il produit et le fait passer de la non-existence à l'existence, or le monde étant selon eux éternel ne remplit pas ces deux conditions de l'acte. Nous avons vu dans la partie précédente qu'al-Ġazālī, dans la troisième question de son *TF*, exposait les trois aspects sous lesquels le monde ne pouvait être dit l'acte de Dieu par les philosophes : leur conception de l'agent comme non doté de choix, celle de l'acte comme éternel, et celle du rapport des deux en tant que pour eux de l'un ne procède que l'un. Le premier aspect a été pris en charge par l'argument que nous venons d'exposer, le dernier le sera dans la section suivante. C'est le deuxième aspect qui est ici mis en avant et al-Miklātī va présenter deux objections des philosophes à l'affirmation de cette incompatibilité, qu'il trouve dans le *TT* et qu'il va rejeter l'une après l'autre.

b. L'objection d'Averroès : existence vs mouvement

Al-Miklātī attribue la première objection à « un certain philosophe ». Il s'agit d'Averroès qui, dans le *TT*, répond par là au même argument repris ici par al-Miklātī, à savoir que c'est une condition de l'acte qu'il soit précédé de non-existence et qu'il fasse passer une chose de la non-existence à l'existence. Voici ce que le Cordouan écrit :

« Si le monde est éternel par son essence et qu'il est existant non pas en tant qu'il est mû –car tout mouvement est constitué de parties adventives-, alors il n'a absolument pas d'agent. Si en revanche il est éternel au sens où il est dans une advection perpétuelle et que son advection n'a ni commencement ni fin, alors celui qui dispense une advection perpétuelle mérite mieux le nom de l'advection que celui qui dispense une advection interrompue, et de ce point de vue, le monde est adventé par Dieu Glorifié et Très Haut et le nom de l'advection lui convient mieux que le nom de l'éternité. Les sages n'appelèrent le monde 'éternel' que pour éviter toute confusion avec l'adventé qui est à partir d'une chose, dans un temps et après la non-existence. »⁵⁶⁵

Averroès établit une distinction entre l'affirmation de l'éternité par essence du monde et celle de son éternité en tant qu'il est mû et, en ce sens, en advection perpétuelle. Nous sommes familiers avec ce raisonnement pour l'avoir étudié en détail dans la partie précédente. Averroès justifie l'appellation d'agent pour le Dieu des philosophes en soulignant que la substance du monde réside dans son être-mû et qu'en tant que tel son besoin d'un agent qui le mette en mouvement est réel tout comme l'est l'acte de l'agent qui le meut. Si le monde était éternel par son essence et que son existence n'était pas dans le mouvement, alors il n'aurait aucun besoin d'un autre et n'aurait pas d'agent. Averroès affirme-t-il ici que le monde n'est pas éternel par son essence mais éternel par un autre ? Si oui, en quel sens l'entendre exactement ? En effet, un tel rejet de l'éternité par essence du monde s'il est interprété comme une affirmation de son éternité par un autre pourrait sembler très proche de la conception avicennienne du monde comme nécessaire par un autre. Or le rapport à l'agent qu'impliquent ces expressions pour chacun des deux auteurs est loin d'être le même, comme l'indique la réponse d'Averroès à l'objection d'Avicenne rapportée ensuite par al-Ġazālī et que nous avons eu l'occasion d'examiner en deuxième partie. C'est le sens de la précision portant sur l'être-mû du monde. Le monde n'est éternel par un autre, Dieu, qu'en tant que Dieu est la cause de son mouvement éternel et que sa substance est d'être dans le mouvement. Pourquoi le mouvement éternel du monde

⁵⁶⁵ *TT* III, p.162.

appelle-t-il en tant que mouvement un agent tandis que l'existence éternelle en tant que telle ne semble pas l'exiger ?

Averroès nous offre ici une réponse : « car tout mouvement est constitué de parties adventices ». Comment comprendre cela ? S'agit-il de dire que le mouvement comme genre est composé d'une succession de mouvements individuels qui ont chacun un commencement et une fin bien que le mouvement pris génériquement soit éternel ? Il serait alors question des mouvements sublunaires. Mais qu'en est-il du mouvement circulaire ? Averroès ne pourrait pas affirmer cela de tout mouvement puisque le mouvement circulaire est quant à lui un mouvement unique qui n'a ni début ni fin, et qui est la condition de possibilité de la succession éternelle des mouvements sublunaires. Il semble au contraire qu'il soit question ici du mouvement du monde comme un tout et non des mouvements internes au monde. Comment comprendre dès lors que ce mouvement circulaire du monde soit dit composé de parties adventices ? Cette affirmation qui peut paraître surprenante car elle détone avec la conception éternaliste et continuiste du mouvement qui est la sienne en tant qu'aristotélicien, vient rejoindre ces autres formulations, quelque peu étranges à première vue, qui vont suivre et que nous avons tentées d'expliquer plus haut : l'idée d'une « existence en puissance », d'une « existence incomplète accompagnée de non-existence »⁵⁶⁶. Nous avons dit précédemment que le mouvement étant continu, ses parties n'existent qu'en puissance. Averroès affirme en effet dans la question suivante que « le mouvement du ciel n'est constitué d'une multiplicité de révolutions que dans l'esprit seulement »⁵⁶⁷. Ce que semble vouloir rendre Averroès en parlant de parties adventices du mouvement –ce qui lui permettra de dire que le monde en tant qu'il est mû est en advection perpétuelle⁵⁶⁸– c'est la nature particulière du mouvement. Aristote définit le mouvement en *Physique* III 1 comme « l'entéléchie de l'étant en puissance en tant que tel »⁵⁶⁹. Comme le précise Ross⁵⁷⁰, « *entelekheia* » doit

⁵⁶⁶ *TT* III, p.164.

⁵⁶⁷ *TT* IV, p.283.

⁵⁶⁸ L'autre enjeu de la conception de parties adventices du mouvement est de penser le rapport entre le monde supralunaire éternel et le monde sublunaire adventice en posant des existants –les corps célestes– qui sont à la fois éternels quant à leur substance et adventés quant à leurs mouvements. Cela apparaît explicitement dans la question XIII (*TT*, p.467) où Averroès décrit le mouvement circulaire céleste comme étant pour les philosophes « éternel quant à l'espèce, adventice quant aux parties », de sorte qu'« en tant qu'il est éternel, il procède d'un éternel et en tant que ses parties sont adventices, il procède de lui des adventices en nombre infini ».

⁵⁶⁹ *Physique*, III 1, 201a10-11.

⁵⁷⁰ W. D. Ross, *Aristotle's Physics. A Revised Text with Introduction and Commentary*, The Clarendon Press, Oxford, 1936, p.537.

s'entendre ici au sens d'actualisation et non d'actualité. La nature du mouvement permet à la fois de justifier la réalité du besoin d'un agent puisqu'il y a actualisation de ce qui est en puissance, et la perpétuité de ce besoin puisque c'est l'actualisation de ce qui est en puissance en tant qu'il est en puissance et pour le monde dont c'est la nature que d'être mobile, le mouvement comme entéléchie du mobile en tant que mobile sera éternel.⁵⁷¹ Puisque le mouvement est éternel et donc pris dans sa totalité toujours en acte, il faut, pour penser une puissance perpétuellement actualisée, envisager les parties du mouvement, chacune étant en puissance de la suivante comme le monde est en puissance quant au lieu au sens où chacune de ses parties est en puissance d'occuper la position suivante dans sa révolution. Ainsi le monde en tant qu'il est mû et qu'il appartient à sa substance que d'être mû remplit les conditions de l'acte énoncées par al-Ġazālī et reprises dans la *Quintessence* par al-Miklātī : antériorité de la non-existence et passage de la non-existence à l'existence –à condition de comprendre la non-existence et l'existence au sens de la puissance et de l'acte, ce qui n'est évidemment pas le sens que lui donnent ces théologiens. C'est à ce titre qu'Averroès écrit que le terme d'advection éternelle sied mieux au monde que celui d'éternité⁵⁷². Nous trouvons dans son Grand Commentaire de la *Métaphysique* une autre explication de la particularité du mouvement par rapport à la substance.

« Il est en revanche nécessaire qu'il n'y ait pas dans le corps céleste de puissance de corruption car il ne possède pas de contraire, il est ainsi perdurant par son essence et sa substance, et non par une entité en lui. Quant au mouvement, il ne lui est pas possible de perdurer par sa substance puisqu'il possède un contraire, qui est le repos. Il nous est donc nécessaire, du point de vue de la perdurance du mouvement, de faire entrer une entité perdurante dans son essence contrairement à la perdurance qui est dans la substance. »⁵⁷³

Alors que la substance du corps céleste perdure par elle-même, n'ayant pas de contraire, le mouvement ne peut perdurer par lui-même car il a un contraire qui est le repos. Il ne perdure donc que par un autre, le moteur du mobile. Dit autrement et pour reprendre les termes du *TT*⁵⁷⁴, si la substance n'est pas un relatif car en tant que substance elle est

⁵⁷¹ Alexandre, que Simplicius prétend citer à la lettre (*Commentary on the Physics*, vol. IX, p.739), écrit : « mais le mouvement, quoique éternel, est dans le temps, parce qu'il n'existe pas comme une réalité (*ἐν ὑποστάσει*) ni ne demeure identique à soi en nombre, mais qu'il a son être dans le devenir ; devenant en effet toujours autre, et étant toujours autre, c'est ainsi qu'il est dans le temps » (cité par M. Rashed, in *Alexandre d'Aphrodise, Commentaire perdu à la Physique d'Aristote*, p.81).

⁵⁷² *TT* III, pp.162, 172.

⁵⁷³ Averroès, *Tafsīr* Λ, C41, p.1631.

⁵⁷⁴ *TT* III, pp.166-169.

essentiellement subsistante, le mouvement lui en est un.⁵⁷⁵ Il n'y a pas de mouvement sans moteur de sorte que si l'on supprime le moteur le mouvement est immédiatement supprimé. La nature du mouvement d'être un relatif justifie à la fois son besoin d'un moteur et la perpétuité de ce besoin, le mouvement étant éternel.

C'est précisément ce recours au mouvement que notre théologien occidental va rejeter. Il y voit un glissement sophistique car la question porte selon lui sur l'existence et non sur le mouvement. Averroès ne peut pas s'appuyer sur l'adventicité partielle du mouvement pour faire du monde l'acte de Dieu parce qu'il n'est pas question seulement des mouvements des corps célestes qui sont dits éternels, mais des corps célestes eux-mêmes et de ces autres existants dont les philosophes prétendent qu'ils existent éternellement : les intellects séparés et les totalités des éléments. Dire que le mouvement est composé de parties adventices ne résout pas la question de ces existants éternels : ceux-ci ne peuvent être l'acte de Dieu car ils ne remplissent pas en un sens strict les deux conditions énoncées plus haut. Ce rejet abrupte et sans appel ne permet pas de percevoir si al-Miklātī a pris la pleine mesure de la solution rušdienne mais il pointe en tout cas très précisément la difficulté qu'elle pose en remettant le mouvement au premier plan.

En effet, lorsqu'Aristote entreprend en *Physique* VIII 10 de prouver l'existence d'un premier principe, moteur immobile, il part du mouvement : le monde physique étant fini a une puissance finie qui ne peut suffire à le maintenir en mouvement pendant un temps infini, dès lors le mouvement éternel des cieux et du monde comme totalité doit être dû à un moteur incorporel. Ce qu'il établit est donc strictement parlant une première cause du *mouvement* du monde et non de son existence. Mais Proclus⁵⁷⁶ élargit la preuve aristotélicienne en étendant le raisonnement à l'existence et non plus seulement au mouvement : la puissance finie du monde physique ne peut pas même suffire à le maintenir dans l'existence pendant un temps infini ; et par conséquent, c'est l'existence même du monde physique et pas seulement son mouvement qui doit être due à une cause incorporelle. Simplicius⁵⁷⁷ lui emboîte le pas en considérant que le principe selon lequel

⁵⁷⁵ *TT* III, p.169 : « Cela est valide pour ce qui est du mouvement <dans son rapport> avec le moteur. Mais pour ce qui est de l'existant au repos avec ce qui l'existentie ou de ce qui n'est pas de nature à être au repos ni en mouvement, s'il est supposé exister de cette façon, cela n'est pas valide. ».

⁵⁷⁶ Proclus, *Commentary on Timaeus*, éd. E. Diehl, vol. I, Leipzig, 1903, pp.266-295. Voir aussi Philopon, *De Aeternitate Mundi contra Proclum*, éd. H. Rabe, Leipzig, 1899, pp.238-239. Cf. Davidson, *Proofs*, pp.281-282, 321.

⁵⁷⁷ Simplicius, *Commentary on the Physics*, vol. X, pp.1360-1363. Cf. Davidson, *Proofs*, pp.282, 321.

un corps ne peut pas avoir une puissance infinie vaut aussi pour la puissance que constitue l'existence éternelle des cieux. Averroès attribue –à tort– cette même affirmation à Alexandre⁵⁷⁸ et y voit l'origine de la conception erronée d'Avicenne des corps célestes. Avicenne va en effet plus loin que ses prédécesseurs. Il affirme que non seulement la preuve du premier principe doit pouvoir prouver qu'il est la cause de l'existence du monde, mais elle doit le faire non pas à partir du mouvement mais à partir de l'existence et donc tout naturellement en métaphysique et non en physique. Après Aristote, la question est donc déplacée du plan du mouvement à celui de l'existence. Averroès, contre la preuve d'Avicenne et la conception erronée des êtres éternels qu'elle implique, fait le cheminement inverse : il rapporte la question sur le terrain du mouvement. La critique d'Averroès que nous allons étudier plus longuement dans ce qui suit dénonce notamment le fait qu'Avicenne, pour faire de Dieu la cause de l'existence et non pas seulement du mouvement du monde, a conçu des êtres éternels possibles dans leur essence. C'est pour Averroès une véritable aberration à laquelle il veut montrer qu'il est possible d'échapper à condition de comprendre que la puissance porte uniquement sur le mouvement et non sur la substance.

c. Les objections de Davidson contre la critique d'Averroès

Al-Miklātī n'est pas le seul à voir là un simple sophisme et à trouver peu satisfaisante la solution d'Averroès. Davidson considère en effet qu'en transférant la possibilité de la substance au mouvement, Averroès n'échappe guère aux contradictions qu'il dénonce chez Avicenne.⁵⁷⁹ La conception de ce dernier implique selon le Cordouan de penser qu'une seule et même chose possède d'un même point de vue –celui, écrit Davidson, de l'existence– deux attributs contradictoires : possibilité et nécessité. Mais, pour Davidson, admettre comme il le fait que les corps célestes sont nécessaires eu égard à leur existence, possibles eu égard à leur mouvement ne permet pas d'éviter qu'une seule et même chose soit à la fois possible et nécessaire sous un même point de vue.⁵⁸⁰ En effet,

⁵⁷⁸ Averroès, *Talḥīṣ al-samā' wa al-'ālam*, éd. Ğ. D. al-'Alawī, Université Sīdī Muḥammad ibn 'Abd Allāh, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Fès, Fès, 1984, pp.177-8, 183. Cf. Davidson, *Proofs*, p.321.

⁵⁷⁹ *Proofs*, pp.327-8.

⁵⁸⁰ *Proofs*, p.328 : « Averroes has accused Avicenna of fashioning a contradictory thesis when he construed the spheres as both necessary and possible in a single respect. If the criticism is valid, Averroes has now committed the same error. »

d'une part, le mouvement est de l'aveu même d'Averroès nécessaire par un autre, possible par son essence⁵⁸¹, et ce sous un même point de vue celui de son existence, et par conséquent le substrat des corps célestes est eu égard à une même chose, son mouvement, à la fois nécessaire et possible. D'autre part, si l'on considère, avec Averroès, que le monde physique n'existe comme tel que par le mouvement des corps célestes, le fait que le substrat des corps célestes possède la possibilité du repos –qui, le mouvement étant éternel, n'est pas réalisée- implique la possibilité pour le monde physique de ne pas exister comme tel, de sorte que là encore le monde physique est à la fois nécessaire et possible quant à son existence. Ces objections de Davidson, si elles font bien voir les difficultés que posa à Averroès la conception des corps célestes, semblent rejeter par principe la solution rušdienne en refusant de prendre en considération les distinctions qu'il élabore. Ce que ce dernier refuse dans la conception d'Avicenne, ce n'est pas simplement qu'une chose puisse d'un même point de vue posséder deux attributs contradictoires –en raison du principe logique de non-contradiction⁵⁸²- mais plus fondamentalement qu'une substance puisse en tant que substance être à la fois possible et nécessaire, autrement dit avoir par elle-même la possibilité de se corrompre mais être rendue nécessaire, *i.e.* éternelle, par un autre. Cela est impossible d'une impossibilité physique et pas seulement logique, parce que la possibilité de la substance correspond à une nature qui pour que la substance soit éternelle devrait se transformer en son contraire⁵⁸³. Le plan commun qui rend impossible la réunion des contradictoires n'est pas celui de l'existence mais celui de la substance. La critique d'Averroès correspond ainsi au refus de la distinction comme entre deux plans de l'essence et de l'existence, rapportés par Averroès à un seul plan, celui de la substance. Les deux attributs de la nécessité et de la possibilité ne peuvent coexister dans les corps célestes qu'en tant que la nécessité est celle de la substance et la possibilité n'est qu'eu égard au mouvement, une puissance selon le lieu donc et non selon la substance. A la distinction essence/existence, Averroès oppose la distinction substance/accident.⁵⁸⁴ Mais comment comprendre qu'Averroès accepte pour le

⁵⁸¹ Averroès, *Tafsīr* Λ, C41, p.1632.

⁵⁸² *Proofs*, p.327 : « Averroes submits that the law of contradiction rules out Avicenna's position on the nature of the celestial spheres but not his own position. The law of contradiction rules out an object's being both necessary and possible in a single respect ».

⁵⁸³ Cf. notamment *al-Kašf*, p.114, §56 et le *Tafsīr*, A, C41, p.1632.

⁵⁸⁴ Sur la primauté de la distinction substance/accidents pour Averroès et ses implications ontologiques et épistémologiques, cf. l'article de C. Cerami, « Signe physique, Signe métaphysique. Averroès contre Avicenne sur le statut épistémologique des sciences de l'être » in C. Cerami (éd.), *Nature et Sagesse. Les*

mouvement la réunion du possible et du nécessaire qu'il refuse pour la substance ? Outre la difficulté de penser ensemble deux attributs contradictoires, cela reviendrait à concevoir une possibilité qui ne se réalise pas sur un temps infini.⁵⁸⁵

Si le mouvement peut quant à lui être considéré comme possible par essence, nécessaire par un autre, c'est –comme l'explique Averroès dans son Grand Commentaire de la *Métaphysique*⁵⁸⁶- que c'est sa nature même de n'être et de ne perdurer que par un autre. Le mouvement ne peut dès lors être nécessaire que par un autre, et en ce sens, indépendamment de cet autre il est seulement possible. Quel peut être le sens de cette possibilité afin que soient levées les deux difficultés énoncées ? Averroès distingue dans la possibilité du mouvement deux versants :

« Il n'y a dans aucun d'eux <ni dans l'âme ni dans le corps célestes> de possibilité quant à la substance. La possibilité est uniquement, pour le sujet de <l'âme>, quant à la réception du mouvement et, pour elle, quant au fait de mouvoir. »⁵⁸⁷

Le corps céleste a ainsi la possibilité de recevoir un mouvement éternel et l'âme céleste la possibilité de mouvoir éternellement. Cette double possibilité, passive et active, a un pendant négatif, la possibilité de repos qui peut s'entendre dans ses deux versants : le corps céleste a une possibilité de ne pas recevoir le mouvement et l'âme céleste une possibilité de ne pas mouvoir. Remarquons que la possibilité quant au mouvement introduite ici est opposée à la possibilité quant à la substance. Il en va de même, dans ce commentaire 41, pour les autres passages où Averroès affirme la possibilité du repos : c'est d'abord par opposition à l'impossibilité de la corruption. C'est ainsi qu'il écrit par exemple qu'« il n'y a pas dans le ciel de possibilité sinon celle de son repos »⁵⁸⁸, rejetant la possibilité pour lui de se corrompre, et, après avoir rappelé qu'il a été montré que le repos du ciel est en fait impossible, il ajoute : « C'est pourquoi Aristote a dit que nous ne craignons pas que le ciel à un certain moment s'arrête, et n'a pas dit 'se corrompe' car sa

rapports entre physique et métaphysique dans la tradition aristotélicienne. Volume en l'honneur de Pierre Pellegrin, Peeters, Louvain, 2014, 429-474.

⁵⁸⁵ Si l'on admet qu'Avicenne ne défend qu'une version faible de ce principe de plénitude en élargissant l'existence à l'existence mentale et pas seulement concrète, ce n'est pas le cas d'Averroès qui semble donc tenu d'expliquer qu'une puissance puisse ne pas s'actualiser sur un temps infini. Pour une affirmation du principe de plénitude chez Aristote, cf. le *Traité du Ciel* I 12, 281b21-22.

⁵⁸⁶ Averroès, *Tafsîr* Λ, C41, pp.1631-2. Pour une étude détaillée des textes en jeu ici, cf. D. Twetten, « Averroes' Prime Mover Argument », in J.-B. Brenet (éd.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005)*, Brepols, Turnhout, 2007.

⁵⁸⁷ Averroès, *Tafsîr* Λ, C41, p.1630.

⁵⁸⁸ Averroès, *Tafsîr* Λ, C41, p.1631.

corruption n'est pas possible comme l'est son repos »⁵⁸⁹. L'affirmation de la possibilité du repos s'inscrit ainsi dans le cadre de la distinction entre le plan de la substance et celui du mouvement et vise avant tout à rejeter la possibilité de la corruption, jugée inadmissible. Cette distinction entre deux plans est en même temps une distinction entre deux sens de la possibilité. En effet, la possibilité de repos n'a aucunement le même sens que la possibilité de corruption de la substance considérée comme possible par essence. La substance étant auto-subsistante, la qualifier de possible par essence c'est affirmer qu'elle possède une nature telle qu'elle a la possibilité de se corrompre, puissance qui sur un temps infini devra être actualisée, tandis que dans le cas du mouvement dire qu'il est possible par essence c'est simplement expliciter sa nature relative : en tant qu'il est relatif, le mouvement par lui-même n'est pas, il n'y a mouvement que par un moteur, et parce que le contraire du mouvement est le repos, on peut dire que sans le moteur il y a repos. Ainsi, Averroès n'ignore pas le sens de la possibilité qui est celui du possible avicennien : il est possible de penser un concept de la possibilité qui soit détachée de la puissance (possibilité¹) et auquel le principe de plénitude dès lors ne s'applique pas, mais la condition pour qu'une chose puisse être possible en ce sens-là est la relativité. Averroès réaffirme donc que l'erreur d'Avicenne consiste dans le fait d'avoir compris le monde comme un relatif alors qu'il est de l'ordre de la substance. Or dans l'ordre de la substance, la possibilité ne peut être que puissance, *i.e.* possibilité¹ dont toute substance éternelle est nécessairement exempte.

Averroès ne se contente toutefois pas de transposer le sens avicennien de la possibilité (possibilité²) de la substance au mouvement.⁵⁹⁰ Il va plus loin encore en affirmant que la possibilité lorsqu'elle est appliquée au relatif comme c'est le cas pour le mouvement n'a qu'un sens seulement négatif et c'est pourquoi elle n'est pas incompatible avec la nécessité contrairement à la possibilité de la substance :

« C'est là le sens du propos d'Aristote selon lequel toute puissance dans un corps est finie, c'est-à-dire que son acte a la possibilité de finir. Pour ce qui, parmi les corps, contient une puissance quant à la substance, il est nécessaire que sa substance change et il n'est pas possible qu'il acquière la perdurance et la perpétuité à partir d'un autre sans que sa substance ne soit transformée. Mais, pour ce qui, parmi les corps, possède

⁵⁸⁹ Averroès, *Tafsīr* Λ, C41, p.1631.

⁵⁹⁰ Dans son article « Averroes' Prime Mover Argument » (p.54), Twetten souligne le transfert effectué par Averroès des concepts avicenniens de possible par essence et nécessaire par un autre au mouvement : « Averroes accepts the logic of the possible and the necessary, not in the case of the coming to exist of the substance of things, as for Avicenna, but in the case their being moved ».

une puissance uniquement quant au lieu, il est possible de dire de cette puissance qu'elle est possible par essence, nécessaire par un autre. »⁵⁹¹

Averroès oppose à nouveau puissance quant à la substance et puissance quant au lieu. Un corps peut en effet avoir une puissance quant à sa substance, auquel cas la finitude impliquée est en quelque sorte irrémédiable, la substance ne saurait recevoir sa propre perdurance d'un autre. Il peut aussi avoir une puissance quant au lieu, et dans ce cas cette puissance de mouvoir peut être possible par son essence et être rendue nécessaire par un autre. C'est que la puissance quant à la substance implique une puissance réelle de corruption, qui devra être actualisée, et donc une finitude absolue, tandis que la puissance quant au lieu n'implique qu'une simple possibilité de repos et de finitude, nullement incompatible avec le mouvement éternel. Le rappel du principe aristotélicien que toute puissance dans un corps est finie, qui précède cette distinction, permet de comprendre le sens de cette possibilité pour l'âme motrice. Le principe aristotélicien de la finitude de toute puissance dans un corps tel qu'il est paraphrasé par Averroès (« son acte a la possibilité de finir ») a le sens de la *possibilité* de la finitude de *l'acte* de la puissance⁵⁹². Il n'implique donc pas une finitude de la puissance quant à sa substance mais seulement quant à son acte, et cette finitude de l'acte de la puissance –due à son être dans un corps– est seulement possible de sorte qu'il peut être rendu éternel. Simplement –et c'est là le véritable sens de cette possibilité– cette éternité de l'acte ne saurait venir de la puissance elle-même mais vient nécessairement d'un autre. Il y a une possibilité pour l'âme de ne pas mouvoir éternellement parce qu'elle ne saurait être la cause de l'éternité du mouvement, et que le mouvement ne saurait perdurer sans son moteur. Ce sens négatif et relatif de la possibilité par essence est bien celui qu'Averroès attribue à ce concept dans le *TT* III où il écrit que l'on ne devrait pas entendre « possible par essence » comme un attribut qui s'ajoute à l'essence en dehors de l'âme mais que l'on devrait seulement comprendre par là « que son essence exige que son existence ne soit nécessaire que par une cause ; ce qui est entendu donc c'est une essence qui, lorsqu'on en nie la cause, n'est pas par son essence nécessaire d'existence, mais est au contraire non nécessaire d'existence, c'est-à-dire qu'en est nié l'attribut de la nécessité d'existence »⁵⁹³. Il n'y a donc pas contradiction à dire que la puissance au mouvement est possible par essence et

⁵⁹¹ Averroès, *Tafsîr* Λ, C41, p.1633.

⁵⁹² On peut remarquer que l'on trouve une précision similaire plus loin, p.1638, concernant la puissance infinie : « C'est là le sens du propos d'Aristote selon lequel tout acte infini procède d'une puissance infinie, *i.e.* dont *l'acte* est infini, et non d'une puissance finie, *i.e.* dont *l'acte* est fini ».

⁵⁹³ *TT* III, p.197.

nécessaire par un autre puisque la possibilité par essence n'a pas ici d'autre sens que précisément celui de ne pouvoir être éternel que par un autre. La proximité avec le sens avicennien de la possibilité comme contingence est claire mais il ne faut pas s'y laisser tromper. La possibilité fait partie de ce qu'Averroès appelle dans le *TT* les « modes négatifs et relatifs » et appartient au mouvement en tant qu'il dépend d'un moteur. Le sens des concepts avicenniens est en effet profondément changé dès lors que leur application à la substance est rejetée et que la distinction entre essence et existence est rapportée à une pure distinction intellectuelle. Le possible entendu en ce sens se rapproche en revanche de la conception du possible de l'auteur du *TF*.

Un autre passage de ce même commentaire 41 confirme ce caractère relatif de la possibilité de repos. Averroès y distingue deux sortes de puissances motrices dans un corps : les puissances motrices dans des corps engendrés et corruptibles et les puissances motrices dans des corps éternels.

« Les puissances motrices qui sont dans les corps sont donc de deux sortes. Soit <ce sont> des puissances dans des corps engendrés et corruptibles, et il n'est pas possible à celles-ci de mouvoir perpétuellement leur essence du fait qu'elles sont elles-mêmes changeantes et que leur sujet est changeant, c'est pourquoi ce qui est tel est obligatoirement atteint de fatigue. Soit <ce sont> des puissances motrices dans des corps éternels, et il est possible à celles-ci de mouvoir perpétuellement et de ne pas mouvoir perpétuellement. Quant au fait qu'elles ne meuvent pas éternellement, c'est lorsque l'on suppose que ce vers quoi elles se meuvent –et c'est le premier moteur– est atteint par un changement, de quelque espèce de changement que ce soit ; quant au fait qu'elles meuvent perpétuellement, c'est lorsque ce vers quoi elles se meuvent ne change par aucune espèce de changement, et c'est qu'il n'est absolument pas corps. »⁵⁹⁴

Averroès distingue le fait pour une puissance d'être dans un corps, selon que le corps est un corps engendré et corruptible ou que c'est un corps éternel. Dans le premier cas, l'« être-dans » a un sens fort et la puissance dans le corps –l'âme terrestre– est affectée par la mutabilité de son substrat et ne peut donc pas mouvoir éternellement. Dans le deuxième cas qui correspond à l'âme céleste pour laquelle l'être-dans-le-corps a un sens plus lâche, la puissance est dite avoir la possibilité de mouvoir et de ne pas mouvoir éternellement. Le sens de cette double possibilité est immédiatement précisé : la possibilité de ne pas mouvoir éternellement ne renvoie pas à une possibilité de l'âme de s'abstenir de mouvoir, mais à la supposition d'un premier moteur –cause finale– qui serait susceptible de changement. Si l'on suppose un tel premier moteur, alors l'âme qui se meut

⁵⁹⁴ Averroès, *Tafsīr* Λ, C41, pp.1637-8.

vers lui pourrait ne pas mouvoir éternellement, plus exactement elle ne mouvrait pas éternellement. La possibilité de mouvoir éternellement correspond quant à elle au cas supposé d'un premier moteur absolument immuable et donc immatériel. Mue par un tel moteur, l'âme céleste pourrait mouvoir et mouvrait effectivement éternellement. Cette double possibilité apparaît ainsi comme étant moins un trait positif de l'essence de l'âme en tant que telle qu'une conséquence de son rapport à l'intelligence séparée. La possibilité de ne pas mouvoir est davantage une impossibilité de mouvoir éternellement en l'absence d'un premier moteur immuable. C'est donc une possibilité seulement théorique, qui correspond à la supposition dans l'intellect de la suppression du premier principe.⁵⁹⁵ S'il y a dans le ciel une possibilité de repos, possibilité qui s'avère impossible, c'est seulement au sens où, le mouvement étant essentiellement dépendant du moteur, la suppression du moteur impliquerait la suppression du mouvement et donc le repos. De la même manière, l'âme ne possédant pas par elle-même la puissance de mouvoir éternellement mais seulement par un autre, l'intelligence séparée, la suppression de celle-ci entraînerait la suppression de la puissance de mouvoir éternellement. Cette suppression mutuelle, propre des relatifs, est précisément ce qu'Averroès refuse à Avicenne dans le *TT*⁵⁹⁶ en ce qui concerne Dieu et le monde comme un tout. Ce dernier aurait été justifié de concevoir une telle suppression si ces êtres étaient des relatifs, mais parce que ce sont des substances, elles ne dépendent pas en tant que telles de Dieu pour exister. Averroès suggère à cet endroit du *TT* que la conception relative erronée qu'Avicenne instaure selon lui entre la substance du monde et son agent peut en revanche valoir pour les formes des corps célestes. Il écrit :

« Sans doute ce que dit Avicenne est-il valide pour les formes des corps célestes <dans leur rapport> avec (*ma'a*) ce qu'elles perçoivent comme formes séparées de la matière. Les philosophes déclarent cela car il est apparu qu'il y a ici-bas (*hāhunā*) des formes séparées de la matière dont l'existence consiste dans le fait qu'elles sont conçues, et que la connaissance est différente du connu ici-bas du fait que le connu est dans une matière. »⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ Twetten souligne, à partir d'un extrait du *De substantia orbis*, que la possibilité des âmes célestes est simplement eu égard à l'intellect (« Averroes' Prime Mover Argument », p.55) : « The character of 'possible in themselves' that is predicated of celestial souls, then, results from the operation of our intellect ». Il maintient toutefois une possibilité de repos propre à l'âme en tant que telle : « Yet, 'possibility' belongs to them considered in themselves, abstracted from their cause ». C'est dans cette possibilité de repos, de ne pas mouvoir, qu'il voit la justification du besoin d'une intelligence séparée.

⁵⁹⁶ *TT* III, pp.166-168. Voir aussi *al-Kašf*, p.114, §56.

⁵⁹⁷ *TT* III, p.166.

La relativité dont il est question ici est celle de l'intelligé et de l'intelligent. L'expérience que nous faisons de l'intellection nous fait découvrir l'identité dans l'intellection de l'intelligé et de l'intellect. Aristote écrit, dans son *Traité de l'âme* que « l'intellect qui est en acte est identique à ses objets mêmes »⁵⁹⁸. Toutefois dans le cas de notre intellection des formes intelligibles des choses sublunaires, une différence demeure entre la connaissance et ce qui est connu dans la mesure où ce qui fait l'objet d'une intellection universelle n'existe pas en tant que tel dans la nature, séparé, et est au contraire toujours dans une matière. Dès lors, son existence ne s'identifie pas strictement à son intellection et il possède une existence en dehors de sa conception. Il en va autrement pour ce qui est absolument séparé de la matière, cela en effet n'a pas d'existence autre que son intellection. Ainsi les formes intelligibles séparées qu'intelligent les âmes célestes sont entièrement dans cette intellection. Or, comme l'explique Twetten dans son article « Averroes' Prime Mover Argument », c'est précisément par leur intellection des formes dans l'intelligence séparée que les âmes célestes meuvent éternellement le monde et sont par là causes formelles du monde.

« As such, the Intelligence is not a cause external to the celestial soul, but it is the very form through which the soul acts and moves and desires. It is the agent-form through which the celestial soul causes its peculiar everlasting motion, and without which it cannot cause such motion. In this way immaterial Intelligence is one with the immaterial celestial soul, even if it is distinct from the soul taken in itself <...> : intellect and intelligible are one. Given 'agent-end identity', the Intelligence as agent and end is not a form other than the celestial soul's conceptualization of the end and agent-desire. »⁵⁹⁹

L'âme n'est pas une puissance que l'intelligence séparée viendrait actualiser, il n'y a pas de puissance dans l'ordre des principes séparés⁶⁰⁰, mais ce sont les deux termes d'une relation d'intellection. C'est à partir de là que l'on peut comprendre, semble-t-il, l'affirmation d'Averroès selon laquelle la forme du monde est de l'ordre du relatif :

« Le monde dépend donc de la présence de son agent, dans le cas de son existence, en tant qu'il est agent, des deux manières ensemble, j'entends : parce que la substance du monde est dans le mouvement, et que sa forme par laquelle il subsiste et existe est de la nature du relatif, et non de la nature de la qualité, j'entends les nombreuses dispositions et possessions qui sont de l'ordre de la qualité. »⁶⁰¹

⁵⁹⁸ Aristote, *De l'âme*, trad. J. Tricot, Vrin, Paris, 1995, III 7, 431b17.

⁵⁹⁹ Twetten, « Averroes' Prime Mover Argument », pp.69-70.

⁶⁰⁰ Averroès, *Tafsîr* Λ, C44, 1652. Cf. Twetten, « Averroes' Prime Mover Argument », p.69.

⁶⁰¹ Averroès, *TT* III, p.168.

Si le monde a besoin d'un agent et n'existe pas sans lui, c'est d'une part en tant que la substance du monde est d'être dans le mouvement, de sorte que sans moteur il n'y a pas de mouvement et donc pas de monde tel qu'il est, et d'autre part en tant que la forme du monde, entendue comme la forme intelligible telle qu'elle est dans la première intelligence⁶⁰², n'existe qu'en tant qu'elle est intelligée en acte par les âmes célestes qui –*via* les mouvements des corps célestes– la réalisent dans le monde. Sans l'intellection par l'âme céleste de la forme intelligible, il n'y aurait donc pas non plus de monde tel qu'il est.

On comprend dès lors que, la possibilité de repos n'étant pas une puissance réelle, le principe aristotélicien selon lequel toute puissance sur un temps infini doit être actualisée ne s'applique pas à elle. Or s'il n'y a pas puissance réelle de repos, il n'y a pas non plus de puissance réelle de corruption du monde en tant que ce monde. Cette seconde difficulté soulevée par Davidson repose en outre sur le refus de considérer la distinction qu'Averroès fait entre l'existence du monde en tant qu'existant et son existence en tant que mû. S'il est vrai qu'Averroès noue ces deux aspects ensemble en affirmant que la substance du monde est d'être dans le mouvement, il n'en demeure pas moins qu'il distingue l'idée avicennienne d'une dépendance du monde eu égard à son agent en tant qu'il existe et l'idée d'une dépendance à son égard en tant qu'il est mû. Averroès partage avec Avicenne l'idée selon laquelle il faut penser une dépendance du monde, et donc des corps célestes, à l'égard du premier principe mais ce qu'il refuse c'est que cette dépendance soit comprise comme celle de la substance. Seul le mouvement permet de penser une dépendance. Si le premier principe est supprimé, il ne s'ensuivra pas directement la suppression de l'existence du monde, il s'ensuivra la suppression du mouvement du monde, d'où il suivra que le monde cessera d'exister en tant que *cosmos*. Ce n'est donc pas quant à son existence tout court que le monde est à la fois possible et nécessaire mais quant à son existence en tant que mû –or, comme on l'a dit cette possibilité rapportée au mouvement n'a pas le même sens que lorsqu'elle porte sur la substance. Prétendre que cela revient au même c'est manquer l'enjeu de la distinction qui est celui de la nature du rapport causal qui unit le monde au premier principe : une causalité formelle et finale, et non efficiente (au sens fort de cause directe de l'existence).

⁶⁰² Averroès, *Tafsīr* Λ, C24, p.1529 : « La forme du premier moteur est d'une certaine façon toutes les formes ».

Il ne s'agit évidemment pas d'ignorer les difficultés propres à la conception rušdienne de la nature des corps célestes, mais simplement de souligner qu'en rabattant ces difficultés sur celles qu'Averroès reproche à Avicenne⁶⁰³, on manque le sens et les enjeux des distinctions qu'il élabore. En un certain sens, la critique d'al-Miklātī a donc une résonnance avicennienne par son refus que la preuve de l'existence de Dieu puisse s'appuyer sur le mouvement. Al-Miklātī confirme que c'est une exigence à laquelle les philosophes eux-mêmes ne peuvent plus échapper, que celle qui fait que la preuve établissant un producteur du monde doit prouver une cause de l'existence du monde, et donc partir de l'existence. Mais, précisément parce que les philosophes posent l'éternité de l'existence du monde et celle en particulier de l'existence de certains existants du monde, une telle preuve leur est interdite.

2) Réfutation d'Avicenne en deux temps

a. Avicenne renvoyé à son aristotélisme

Après avoir rejeté cette première objection rušdienne, al-Miklātī soulève une deuxième objection qu'il attribue explicitement à Avicenne. Il s'agit de la deuxième occurrence de l'argument que nous avons examiné dans la partie précédente : Avicenne défend l'idée d'une advection éternelle du monde en montrant que l'advection n'est rien d'autre que la liaison de l'acte de l'agent à l'existence, de sorte qu'une existence perpétuelle n'est pas contradictoire avec l'acte mais au contraire implique une advection plus véritable. Cette deuxième occurrence vient remplir la même fonction que la première fois : nier l'incompatibilité affirmée par les théologiens entre acte et éternité. Cet argument fait voir l'erreur de ces derniers qui consiste dans le fait de ne pas comprendre que l'acte, puisqu'il ne peut intervenir sur la non-existence, n'a pas de lien avec ce qui précède l'existence mais seulement avec l'existence elle-même. C'est pourquoi l'adventicité au sens où l'entendent les théologiens comme antériorité de la non-existence ne peut entrer dans la définition de l'acte. Ici, comme dans la preuve de l'adventicité du monde, al-Miklātī se sert, pour rejeter l'objection, de l'argument rušdien contre celle-ci : l'argumentation d'Avicenne est dite sophistique car elle repose sur une division non

⁶⁰³ *Proofs*, p.328 : « Having ruled out Avicenna's position that the heavens are possibly existent by virtue of themselves and necessarily, or eternally, existent by virtue of another, Averroes has been led to a virtually identical position. »

exhaustive, puisque la liaison de l'acte ne se fait en réalité ni avec l'existence tout court ni avec la non-existence absolue mais avec une existence conjointe à la non-existence, l'existence en puissance. Cette existence en puissance, nous avons vu⁶⁰⁴ qu'al-Miklātī l'entend au sens d'une existence possible qui a pour condition de n'exister qu'après n'avoir pas existé, détournant les propos du Cordouan. Ainsi Avicenne, contrairement à Averroès, a le mérite de faire porter la preuve sur l'existence mais il se trompe en pensant qu'il peut partir de l'existence en tant que telle, car la preuve ne peut conclure que si elle part de l'existence possible et par là même adventice. Al-Miklātī réitère alors son affirmation de l'incompatibilité entre la doctrine de l'éternité et celle d'un producteur du monde et en généralise la portée : « Il devient manifeste par là que, pour qui affirme l'éternité, il est impossible selon son fondement d'établir le producteur, et cela suit pour *l'ensemble des philosophes péripatéticiens* affirmant l'éternité »⁶⁰⁵. Il renvoie donc dos à dos les deux philosophes arabes, Avicenne permettant de critiquer Averroès et Averroès Avicenne. On pourrait s'étonner de ce que la présentation et la critique de l'argument d'Averroès précède celles de l'objection avicennienne. En réalité, il suit ici l'ordre du *TT* où l'objection d'Averroès intervient juste avant la présentation par al-Ġazālī de l'argument avicennien. Cet ordre laisse toutefois penser que, dans son usage du *TT*, al-Miklātī a davantage affaire à des arguments qu'à des hommes, surtout en ce qui concerne Averroès. Mais nous pouvons aussi penser que parce qu'Averroès choisit la voie d'Aristote, celle du mouvement, il est en un sens antérieur à Avicenne qui, lui, vise à dépasser celle-ci en empruntant la voie de l'existence. Il semble clair en tout cas qu'Averroès est le représentant ici de la voie aristotélicienne. Al-Miklātī est en effet pleinement conscient de l'existence de deux voies au sein du péripatétisme : celle du mouvement qui fut, selon lui, celle d'Aristote lui-même, et celle de l'existence, suivie par Avicenne. Il prétend donc avoir montré que, quelle que soit la voie empruntée, les péripatéticiens en raison de leur croyance en l'éternité du monde ne peuvent prouver qu'il a un producteur.

L'existence de deux voies du péripatétisme pour établir un producteur est affirmée explicitement dans le paragraphe suivant :

« Abū 'Alī ibn Sīnā prouva l'établissement du producteur au moyen de prémisses communes (*'amma*), appropriées (*lā'iqā*) pour l'examen de l'existant en tant

⁶⁰⁴ Voir plus haut, pp.111-112.

⁶⁰⁵ *Quintessence*, p.247. Nous soulignons.

qu'existant, à la différence de ce que fit Aristote, car Aristote sur ce point traça sa voie à partir de la nature du mouvement et c'est pourquoi il ne fut valide pour lui d'en montrer l'existence qu'à la fin du livre VIII de la *Physique*. Et lorsqu'il examina, dans le livre qui porte la lettre *lām* de la *Métaphysique*, son essence et ses propriétés, il admit à cet endroit son existence à partir de la physique. Ibn Sīnā, en revanche, voulut montrer son existence dans la métaphysique, au moyen de prémisses communes. »⁶⁰⁶

La position avicennienne est ici présentée par opposition à celle d'Aristote et ce sur deux points : d'abord concernant la méthode adoptée, puisqu'il part de l'existant en tant qu'existant quand le Stagirite partait du mouvement ; puis au sujet de la science en laquelle l'existence du producteur est établie, Aristote l'ayant montrée en physique et Avicenne voulant la prouver en métaphysique. En effet, Avicenne a eu cœur de prouver que la métaphysique, étant la science première, devait être le lieu de la preuve de l'existence du Principe Premier.⁶⁰⁷ Il s'est efforcé de montrer que n'en découlait aucune contradiction avec les principes énoncés dans les *Seconds Analytiques*⁶⁰⁸ selon lesquels une science ne peut prouver ses principes ni son sujet. En effet, il affirme que le sujet de la métaphysique est l'existant en tant qu'existant. Dès lors, Dieu n'est ni le sujet de cette science puisque Dieu n'est pas l'existant en tant qu'existant mais un certain existant, l'existant nécessaire, ni le principe de ce sujet, n'étant que la cause d'une partie des existants : les existants causés. L'enjeu de la nature de la preuve de l'existence de Dieu est ainsi étroitement lié à la question du sujet de la métaphysique : une conception ontologique de la métaphysique est essentielle à la possibilité d'une preuve « métaphysique » de l'existence de Dieu. A l'inverse, celui qui voudrait défendre une preuve physique de l'existence de Dieu et démontrer l'impossibilité d'une telle preuve en métaphysique ferait des substances séparées le sujet de la première science qui est, à ce

⁶⁰⁶ *Quintessence*, pp.247-248.

⁶⁰⁷ Pour une présentation des arguments en faveur de la métaphysique comme la science où doit se tenir la preuve, cf. Davidson, *Proofs*, pp.284-288. Concernant les efforts d'harmonisation de la preuve avec les exigences des *Seconds Analytiques*, voir A. Bertolacci, « Avicenna and Averroes on the proof of God's existence and the subject-matter of metaphysics », in *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 32 (2007), 61-97.

⁶⁰⁸ Les trois principes en jeu sont : a) le principe selon lequel une science ne démontre pas l'existence de son genre-sujet (*Seconds Analytiques* I 10, 76b11-16 : « Toute science démonstrative, en effet, tourne autour de trois choses : les choses dont on pose qu'elles sont (elles constituent le genre dont la science examine les propriétés qui sont par soi), les notions communes qu'on appelle axiomes, notions premières à partir desquelles on démontre, et, troisièmement, les propriétés, dont on admet ce que chacune signifie. ») ; b) le principe selon lequel une science n'a qu'un seul genre-sujet (*Seconds Analytiques* I 28, 87a38-39 : « Est une la science qui est celle d'un genre un, tout ce qui est constitué des éléments premiers du genre c'est-à-dire de ses parties ou de leurs propriétés par soi. ») ; c) le principe selon lequel les principes propres d'une science sont indémontrables (*Seconds Analytiques* I 9, 76a16-17 : « Mais, si ceci est manifeste, il est aussi manifeste qu'il n'est pas possible de démontrer les principes propres de chaque chose. »).

titre, théologie.⁶⁰⁹ C'est pourquoi la critique d'Averroès contre la preuve d'Avicenne sera aussi une critique de sa conception du sujet de la métaphysique et des rapports qu'entretiennent entre elles les sciences physique et métaphysique. C'est bien l'influence rušdienne que nous percevons derrière cette affirmation tranchée que pour Aristote l'existence du producteur est montrée en physique et admise en métaphysique à partir de la physique, la métaphysique ayant pour but d'étudier l'essence et les propriétés de ce dont l'existence a été prouvée en physique.⁶¹⁰ Avicenne tout en ayant conscience de l'apport original qui est le sien et revendiquant même la supériorité de sa preuve⁶¹¹, n'affirme pas aussi distinctement son opposition à Aristote sur ce point. Dans son *Commentaire au Livre Lambda*⁶¹², s'appuyant sur cette phrase de *Métaphysique* A « d'un tel principe dépendent donc le ciel et la nature »⁶¹³, il semble considérer contre l'interprétation des aristotéliciens de Bagdād qu'il n'est pas vrai qu'Aristote ne reconnaissait pas d'autre preuve que cette preuve à partir du mouvement. En outre, on trouve dans ses *Mubāḥaṭāt*⁶¹⁴, l'affirmation que si Aristote n'a, dans ses livres, donné

⁶⁰⁹ Bertolacci (« Avicenna and Averroes on the proof of God's », p.85) voit là le premier pan de la stratégie double d'Averroès : « First, he contends that the subject-matter of metaphysics is the separate existents and principles, rather than 'existent *qua* existent', so that, on account of P1 <every science deals with a genus of things whose existence it takes for granted>, metaphysics is not entitled to prove God's existence, as Avicenna contends ». Sur la compatibilité de la conception ontologique et théologique de la métaphysique chez Averroès, cf. Cerami, « Signe physique, signe métaphysique », pp.446-457. Elle conclut p.456 : « *La scientia divina*, dès lors, est la science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire de toutes les substances en tant que substances, car les substances, en tant qu'elles sont, constituent son "point de départ", c'est-à-dire son genre-sujet. Elle est, également, science de Dieu, car c'est Dieu qui est la première des causes formelles et ce qui *est* au sens le plus éminent. C'est cette thèse à notre avis qui constitue la solution d'Averroès à la question de l'unité de la philosophie première. »

⁶¹⁰ Cf. Cerami, « Signe physique, signe métaphysique », pp.436-446.

⁶¹¹ Cf. *Al-Iṣārāt*, vol. 3, p.54 (p.146) : « Médite comment pour établir l'existence du Premier, son unicité, son affranchissement de la matière, notre explication n'a pas eu besoin de porter la réflexion sur autre chose que l'être même, et n'a pas eu besoin de considérer qui l'a créé, ni qui l'a fait, bien que ceci donne une preuve du Premier. *Mais cette manière est plus solide et plus noble* ; c'est-à-dire que, lorsque nous considérons l'état de l'être, l'être témoigne de lui en tant qu'il est l'être, et lui-même, après cela, atteste le reste de ce qui vient après lui dans l'existence. » La traduction est d'A.-M. Goichon. Nous soulignons.

⁶¹² Avicenne, *Commentaire sur le livre Lambda de la Métaphysique d'Aristote (chapitres 6-10)*. *Šarḥ maqāla al-Lām (faṣl 6-10) min Kitāb mā ba'd al-ṭabī'a li-Arisṭūṭālīs (min Kitāb al-Inṣāf)*, éd. et trad. M. Geoffroy, J. Janssens, M. Sebt, Vrin, Paris, 2014, pp.54-55 : « [Avicenne], rapportant les paroles [d'Aristote], dit : 'c'est donc d'un principe comme celui-ci que dépend le ciel'. Cela signifie : [il dépend] donc d'un Premier, d'un Principe comme celui-ci : un, simple, d'essence intelligible par soi, qu'Il soit intelligé par un autre ou non, Bien pur <...>. C'est donc bien d'un principe comme celui-ci que dépend cet univers. Et [Aristote] entend par 'dépendance' le fait que l'essence [de l'univers] subsiste par Lui, par Sa toute-puissance, non parce qu'Il lui imprime le mouvement. Ce serait là une chose indigne. Car même si cela aussi est de Son fait, il ne convient pas de Le réduire [à cela], comme le font ces commentateurs. »

⁶¹³ Aristote, *Métaphysique*, A 7, 1072b14.

⁶¹⁴ Avicenne, *Al-Mubāḥaṭāt (Discussions)*, in 'A. Badawī (éd.), *Aristū 'ind al-'Arab*, Maktaba al-Nahḍa al-Miṣriyya, Le Caire, 1947, 122-239, p.180, §290 : « La manière véritable de montrer que le premier est principe de l'existence et de la substance : Les Anciens ont seulement montré qu'il est principe du mouvement. La réponse <d'Avicenne> : 'Au contraire ! Ils ont entrepris de montrer qu'il est principe de mouvement de façon explicite et en acte, et ils ont entrepris <de montrer> l'autre point à la manière du

« explicitement » qu’une preuve de la cause du mouvement, il y donne « implicitement » une preuve aussi de la cause de l’existence. Averroès en revanche n’a de cesse de répéter que « le métaphysicien admet l’existence du <premier moteur> à partir de la physique »⁶¹⁵, que la méthode d’Avicenne s’oppose à celle d’Aristote⁶¹⁶ et qu’il « s’est complètement trompé lorsqu’il a dit que le philosophe premier démontre l’existence du premier principe »⁶¹⁷.

Si Averroès est la source d’al-Miklātī pour ce paragraphe, le sens de ces remarques semble devoir être un sens critique. La première phrase du paragraphe sus-cité peut en effet être interprétée de façon neutre comme une description de la démarche avicennienne : « Abū ‘Alī ibn Sīnā prouva l’établissement du producteur au moyen de prémisses générales (‘*amma*), appropriées (*lā’iqa*) pour l’examen de l’existant en tant qu’existant ». On peut ainsi entendre l’adjectif « ‘*amma* » qui qualifie les prémisses comme renvoyant à leur généralité, ces prémisses portant sur l’existant en général, *i.e.* sur l’existant en tant qu’existant. Mais sous la plume d’Averroès, cet adjectif prend nécessairement une connotation péjorative : puisque l’existence de Dieu ne peut être établie ailleurs qu’en physique et à partir du mouvement, la généralité des prémisses ne saurait être une simple description mais souligne le caractère inapproprié de ces prémisses eu égard à leur sujet. Pour conclure à l’existence d’un premier principe, ces prémisses doivent porter sur l’existant en tant que mû, sujet de la physique, et non sur l’existant en

traitement et de la chose en puissance. » Un pas de plus est franchi dans un texte extrait des *Mémoires d’un disciple de Rayy* et cité par D. Gutas dans son *Avicenna and the Aristotelian Tradition*, Brill, Leiden/Boston, 2014, T13 §8, p.66. Nous citons sa traduction anglaise de ce passage : « We also heard him say, ‘It distresses me that the belief in the permanence of the first principle and in the permanence of its unity should be arrived at by means of motion and the oneness of the moved world, as if [Aristotle’s] *Metaphysics* could yield its riches concerning God Almighty except in this way! This is to be regarded as distressing not on the part of our contemporaries only, but also on the part of all their masters like them.’ He further said, ‘Had they comprehended the innermost ideas of the *Metaphysics* they would have been ashamed of this sort of thing and not felt compelled to maintain that the course to be adopted includes both the Physical approach and the Theological approach – something totally unfounded because this book [Aristotle’s *Metaphysics*] is distinguished by the Theological approach alone.’ »

⁶¹⁵ *Ep. Mét.*, I, §9, p.8. Voir aussi son Grand Commentaire de la *Physique* (dorénavant *GC Physique*), VIII, C3 (Averroès, *Commentarium Magnum In Aristotelis De Physico Audito libri octo*, in *Aristotelis Opera cum Averrois Commentariis*, Venetiis apud Juntas, 1562-1574 (facsimile reprint 14 vols., Minerva, Francfort-sur-le Main, 1962), vol. 4) ; et son *Tafsīr* Λ, C5, pp.1422-3.

⁶¹⁶ Averroès, *Šarḥ al-Burhān li-Aristū wa-Talḥīs al-Burhān*, éd. ‘A. Badawī, Al-Silsila al-Turāṭīyya, Koweït, 1984, p.298 (C70) : « Plus encore, il n’y a aucun moyen de montrer l’existence du premier moteur sinon par une preuve dans cette science-ci, j’entends la science physique, contrairement à ce que croyait Avicenne. Nous avons rédigé un traité pour montrer la fausseté de la méthode universelle (*kullī*) par laquelle Avicenne a cru que le métaphysicien pouvait établir l’existence du premier principe. »

⁶¹⁷ *GC Physique*, I, C83. Texte cité et traduit par Cerami dans « Signe physique, signe métaphysique », p.443, note 35.

tant qu'existant, sujet de la métaphysique. Elles sont donc dites communes, au sens où elles ne sont pas propres à leur sujet. Or les *Seconds Analytiques* I 9⁶¹⁸ nous apprennent qu'il ne peut y avoir de démonstration qu'à partir de principes propres au sujet et non à partir de principes communs. Il faut partir de ce qui appartient à la chose en tant que telle et non de « quelque chose de commun qui appartiendra en outre à quelque chose d'autre »⁶¹⁹, faute de quoi « on connaît la chose non pas en tant que telle, mais on la connaît par accident »⁶²⁰. Dès lors, en qualifiant les prémisses sur lesquelles se fonde la preuve de « *'amma* », Averroès dénonce cette preuve comme non démonstrative. Cela apparaît de façon non ambiguë dans plusieurs textes et notamment dans deux œuvres connues d'al-Miklātī. Dans le *TT*, Averroès écrit que « la démonstration qu'utilisa Avicenne concernant l'existant nécessaire, tant qu'il n'a pas fait cette distinction et cette précision, est de la nature des propos communs et dialectiques (*al-aqāwīl al-'amma al-ḡadaliyya*) »⁶²¹. L'adjectif « *ḡadaliyya* » lève tout doute sur le sens négatif de « *'amma* ». Plus encore, comme l'a montré Cerami⁶²², il permet d'en préciser le sens et de montrer de quels types d'arguments il s'agit. On pourrait en effet penser à première vue qu'Averroès qualifie l'argument d'Avicenne de « logique »⁶²³ et que c'est en ce sens que ses prémisses sont dites générales et inappropriées dans la mesure où les propriétés par soi qui entrent dans ces prémisses dépassent le genre-sujet examiné. Mais Averroès n'admet pas en réalité que les prémisses dans l'argument d'Avicenne soient « universellement et essentiellement vraies », ce qui est le cas des prémisses logiques, mais considèrent au contraire qu'elles sont « partiellement fausses et vraies seulement par accident »⁶²⁴ et en ce sens, dialectiques. Dans le premier chapitre de l'Épitomé de la *Métaphysique*, la fausseté des propos d'Avicenne est affirmée explicitement : « Quant aux preuves qu'Avicenne utilisa pour démontrer le premier principe dans cette science <métaphysique>, ce sont des propos dialectiques, entièrement faux ».⁶²⁵ Comment

⁶¹⁸ Aristote, *Seconds Analytiques*, I 9, 75b37-76a15.

⁶¹⁹ *Idem*, 75b41-42.

⁶²⁰ *Idem*, 76a1-2.

⁶²¹ *TT* VIII, pp.395-6.

⁶²² Voir sa démonstration du sens de la critique d'Averroès dans « Signe physique, signe métaphysique », pp.458-469.

⁶²³ C'est d'ailleurs ainsi que le comprend al-Lāwī comme nous le verrons un peu plus bas.

⁶²⁴ Averroès, *Šarḥ al-Burhān*, p.116. Extrait cité et traduit par Cerami dans « Signe physique, signe métaphysique », p.465.

⁶²⁵ *Ep. Mét.*, I, §8, p.8. Voir aussi son *GC Physique*, I, C83 : « A ce sujet, il a procédé dans son livre sur la science divine suivant une méthode qu'il estimait comme nécessaire et essentielle dans cette science. Mais il s'est manifestement trompé. De fait, le plus certain des propos qu'il y a employé ne dépasse pas le rang des propos probables » (traduction de Cerami, dans « Signe physique, signe métaphysique », p.443, note

comprendre une telle critique de la part d'al-Miklātī ? Il semblerait qu'il reproche ici à Avicenne de ne pas faire ce qu'il reprochait précisément à Averroès de faire : partir du mouvement et non de l'existence. En vérité, il ne fait, en reprenant cette critique d'Averroès, qu'attaquer le péripatéticien Avicenne⁶²⁶ pour manquement à l'aristotélisme.⁶²⁷ Or ce chef d'accusation n'incombe à Avicenne que parce qu'il se revendique lui-même de l'héritage d'Aristote. Nous pouvons également envisager une deuxième interprétation : al-Miklātī pourrait tout à fait emprunter les mots d'Averroès sans en conserver la tonalité ni la visée. L'adjectif *'amma* peut, nous l'avons dit, renvoyer simplement à la généralité du sujet des prémisses. Al-Miklātī se contenterait ici de pousser plus loin l'examen de la position d'Avicenne. Il s'agirait alors d'une simple description de celle-ci par comparaison à la position d'Aristote, avant une restitution détaillée de sa preuve, toute la charge critique portant alors sur la réfutation qui suit cette restitution. Quoi qu'il en soit, il ne peut ignorer le sens de ces mots pour l'auteur du *Tahāfut* et sans doute notre réfuteur aš'arite se plaît-il à souligner les dissensions internes au camp des philosophes péripatéticiens.

b. La source d'al-Miklātī

Nous avons vu que les différents éléments réunis dans ce paragraphe –opposition d'Avicenne et d'Aristote quant à la voie empruntée pour prouver l'existence du premier principe, qualification des prémisses de la preuve avicennienne de *'amma*, et désignation de la physique comme lieu de la preuve et de la métaphysique comme lieu de l'examen de l'essence et des propriétés du premier principe- étaient caractéristiques de la critique d'Averroès à l'égard d'Avicenne. Nous devons nous demander à présent dans quelle

35) ; ainsi que *GC Physique*, VIII, C3 : « His method of proof <...> is a feeble method and is in no way demonstrative » (traduction anglaise de Wolfson, dans « Averroes's lost treatise », p.413).

⁶²⁶ Al-Miklātī vient en effet de rappeler l'appartenance d'Avicenne au groupe des philosophes péripatéticiens qui défendent l'éternité.

⁶²⁷ D. Gutas, dans son article « Heritage of Avicenna: the Golden Age of Arabic Philosophy, 1000 – ca. 1350 » (in J. Janssens et D. De Smet (éds.), *Avicenna and his heritage. Acts of the International Colloquium, Louvain-La-Neuve 8-11 septembre 1999*, Leuven University Press, Louvain, 2002, 81-97) distingue trois sortes de réactions philosophiques à la pensée d'Avicenne (p.90) : « (a) the reactionaries : those who objected to Avicenna's philosophy from an Aristotelian standpoint, (b) reformists : those who considered it as having fallen short of its goals and wrote to improve it, and (c) the supporters, those who broadly defended the main lines of Avicenna's philosophy ». La critique d'al-Miklātī, par sa reprise des arguments d'Averroès, emprunte aux objections des réactionnaires, non pour restituer la véritable philosophie mais pour la faire éclater de l'intérieur.

œuvre du Cordouan al-Miklātī trouve une telle présentation. Or si ces différents éléments se rencontrent séparément dans plusieurs œuvres d'Averroès, aucune ne semble les réunir tous et surtout, dans aucune nous ne rencontrons la mention précise à la fois de l'endroit où la preuve de l'existence de Dieu est donnée par Aristote –le livre VIII de la *Physique*– et de l'endroit où elle ne l'est pas mais où elle est admise à partir de la physique –le livre *Lambda* de la *Métaphysique*. Nous renvoyons à notre article⁶²⁸ pour le détail de l'examen des différentes œuvres et nous concentrons ici sur les éléments positifs en faveur de l'hypothèse que nous y avançons selon laquelle ce paragraphe serait tiré d'une œuvre perdue d'Averroès : le traité *Sur le Premier Moteur*⁶²⁹. Pour cela, nous allons présenter les différentes indications sur ce traité qui nous sont fournies dans une réfutation de celui-ci par Mūsā ibn Yūsuf al-Lāwī (Moïse ben Joseph ha-Lévi), un penseur andalou du deuxième tiers du XIII^{ème} siècle⁶³⁰. Ce texte a fait l'objet d'une traduction française à partir de l'arabe par G. Vajda⁶³¹ qui le trouve cité par Joseph Ibn Waqār, théologien de Tolède (m. ca.1360), dans son traité *Al-Maqāla al-ġāmi'a bayn al-falsafa wa al-šarī'a*⁶³². Il a également été traduit en anglais à partir d'une traduction hébraïque par H. A. Wolfson⁶³³ qui propose une reconstitution du traité perdu d'Averroès *Sur le Premier Moteur*. L'objet de ce traité rušdien est double : il s'oppose d'une part à la preuve « métaphysique » d'Avicenne et, d'autre part, à sa conception du premier principe comme étant distinct du premier moteur.⁶³⁴ Al-Lāwī se positionne au contraire du côté

⁶²⁸ Adouhane, « Al-Miklātī, a twelfth century Aš'arite », pp.177-184.

⁶²⁹ Il ne faut pas confondre ce traité avec celui, thématiquement proche, *De la Séparation du Premier Principe*, édité et traduit en anglais par C. Steels et G. Guldentops, dans « An unknown treatise of Averroes against the Avicennians on the first cause. Edition and translation », *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 64 (1997), 86-135. Comme l'indique ses éditeurs (p.93), les deux œuvres ne traitent pas des mêmes questions : « In our text, for instance, Averroes does not claim that Avicenna's proof is not a scientific demonstration, nor does he discuss Avicenna's assumption that there is a First Cause beyond the Prime Mover. Also, the text reconstructed by Wolfson is far less cosmological and contains no reference to the so-called Oriental Philosophy ». Cf. aussi Adouhane, « Al-Miklātī, a twelfth century Aš'arite », pp.181-182.

⁶³⁰ M. Steinschneider qui l'a fait connaître le faisait appartenir à la grande famille Abulafia de Tolède mais comme le signale G. Vajda (note 3), Ibn Waqār le nomme *išbīlī* (de Séville), ce qui peut faire douter d'une telle attribution. Vajda indique également que Hasdaï Crescas qualifie al-Lāwī de « grand philosophe » à côté d'Avicenne, de Fārābī et d'Averroès.

⁶³¹ G. Vajda, « Un champion de l'avicennisme. Le problème de l'identité de Dieu et du Premier Moteur d'après un opuscule judéo-arabe inédit du XIII^e siècle », *Revue thomiste*, III (1948), 480-508. Nous citerons à chaque fois sa traduction.

⁶³² C'est, comme l'indique Vajda (note 1), Gershom Scholem qui a identifié le manuscrit acéphale Vat. Hébreu 203 comme étant l'original arabe complet de cet ouvrage. Sur Joseph Ibn Waqār, voir la deuxième partie de l'ouvrage de G. Vajda, *Recherche sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age*, Mouton & Co, Paris, 1962.

⁶³³ H. A. Wolfson, « Averroes' Lost Treatise on the Prime Mover », *Studies in the History of Philosophy and Religion*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge, 1973, vol.1, 402-429.

⁶³⁴ Vajda, « Un champion de l'avicennisme », p.486 ; Wolfson, « Averroes' Lost Treatise », p.403.

d'Avicenne en ce qu'il distingue entre le premier moteur et la première cause et entend réfuter ceux qui les identifient.⁶³⁵ Il s'agit donc d'une réfutation de réfutation car Averroès s'oppose sur deux points à Avicenne –preuve de l'existence de Dieu et distinction du premier principe et du premier moteur- qui sont les deux mêmes sur lesquels al-Lāwī s'oppose à Averroès. Al-Lāwī commence par présenter les positions divergentes des philosophes sur ces questions. Ce sont d'ailleurs ces divergences associées à l'excellence de l'objet qui l'ont poussé, dit-il, à s'intéresser à cela.⁶³⁶ Or, ce préambule présente bien des ressemblances avec le paragraphe, cité plus haut, de la *Quintessence*.

A cet endroit, al-Lāwī ne présente pas encore l'œuvre d'Averroès mais parle en son propre nom. Nous citons ici le passage en entier :

« En effet, lorsque le Philosophe a voulu, au livre VIII de sa Physique, établir l'existence du Premier Moteur, il a expliqué qu'il y avait un mouvement éternel, celui du corps du Ciel, et il en a déduit l'existence d'un mobile éternel. Mais comme tout mobile a un moteur, il existe nécessairement un moteur éternel. Si ce moteur est un corps, il ne meut qu'en se mouvant, mais tout mobile a un moteur, donc le mobile en question en aura également un. Or ce moteur doit être, lui aussi, éternel. Et comme cela ne peut pas continuer à l'infini, il y a un Premier Moteur éternel et incorporel.

Du fait que ce Premier Moteur meut durant un temps infini, Aristote déduit qu'il n'est pas une force résidant dans un corps. En effet, toute force résidant dans un corps est finie, en raison de la finitude du corps [dans lequel elle réside]. Or le moteur en question qui meut durant un temps infini, meut par une force infinie ; il n'est donc pas une force résidant dans un corps. *Toutes ces prémisses sont expliquées dans la Physique.*

Ayant établi par cette méthode l'existence d'un Premier Moteur éternel, qui n'est ni corps, ni une force corporelle, [Aristote] a borné là l'examen spéculatif et ne s'est pas élevé plus haut (« plus haut » signifie ici, on le sait, l'antériorité).

Nous aurions pu l'excuser en disant qu'il s'est limité de la sorte parce que, dans le passage en question, son dessein était uniquement l'examen spéculatif du [problème du] Premier Moteur, et non l'existence d'un être supérieur à celui-ci. Les prémisses posées là ne lui auraient du reste pas permis de parvenir à cet être, puisque *la démonstration par le mouvement* ne permet pas d'aller plus loin que jusqu'où il a été.

Nous constatons cependant que *dans le livre Lām [Lambda] de sa Métaphysique* qui était l'endroit le plus indiqué pour établir l'existence de la Première Cause, [Aristote]

⁶³⁵ Voir « Un champion de l'avicennisme », p.482. G. Freudenthal et M. Zonta (« The Reception of Avicenna », p.222) notent le caractère exceptionnel de ce personnage qui nomme explicitement et à plusieurs reprises dans son œuvre « Abū 'Alī ibn Sīnā » : « Here we have a first and rare use of Avicenna in a direct criticism of Averroes by a Jewish author, a circumstance that justifies viewing Moses ha-Levi as a committed Avicennian ».

⁶³⁶ « Un champion de l'avicennisme », p.482 : « Deux motifs m'ont déterminé à m'occuper de cette étude : premièrement, l'excellence de son objet et la grande incidence qu'il a sur la perfection humaine, puisque l'excellence de l'objet de la spéculation est en proportion de la félicité de celui qui y réussit et de la misère de celui qui y échoue, deuxièmement, les divergences entre les philosophes touchant ces matières ».

ne s'est pas élevé non plus au-dessus du Premier Moteur. En effet, *dans ce traité il considère comme acquise l'existence du Premier Moteur, démontrée dans la Physique*. D'autre part, il a constaté que les corps célestes étaient multiples et leurs mouvements forts divers, que chacun d'eux devait avoir un moteur qui lui fût particulier, qu'enfin le moteur du premier ciel jouissait manifestement d'une précellence sur les autres moteurs. Il en a conclu qu'à ce moteur, je veux dire celui du premier ciel, revenaient les attributs de la perfection absolue et de la beauté suprême.

[Aristote] a été conduit par ces considérations à identifier le moteur du premier ciel à la Première Cause (qui est bien élevée au-dessus de cela !). Alexandre [d'Aphrodise] professe la même doctrine. A Thémistius cependant et à la plupart des philosophes musulmans, entre autres à Abū Naṣr [al-Fārābī] et à Abū 'Alī Ibn Sīnā qui ont examiné [les conditions d']unicité pure et de perfection suprême devant revenir à la Première Cause, il est apparu qu'elle n'était pas identique au premier Moteur, et que celui-ci est causé par elle. En dissertant sur l'Être Nécessaire, c'est-à-dire la Première Cause, *Ibn Sīnā démontre, en partant de prémisses générales, tirées de la nature de l'être*, qu'il est un être existant par son essence, non [d'une existence] empruntée à autrui ; c'est l'Être Nécessaire et il n'est pas identique au Premier Moteur. »⁶³⁷

Nous trouvons réunis dans ce prélude tous les éléments que nous rencontrons dans le paragraphe examiné plus haut : l'opposition entre Aristote et Avicenne quant à la science établissant l'existence de Dieu –physique vs métaphysique- ainsi qu'à la méthode utilisée –alors que le premier part du mouvement, le deuxième tire ses prémisses de la nature de l'être. Les prémisses sont qualifiées ici aussi de « générales », et les renvois précis à *Physique* VIII et *Métaphysique* A qui étaient absents des autres œuvres d'Averroès s'y trouvent également. Si al-Lāwī parle ici en son nom, la haute estime en laquelle il tient Averroès, à la fois pour ses qualités propres et pour sa fiabilité comme commentateur d'Aristote, laisse à penser qu'il pourrait tout à fait s'inspirer de ses propos, voire reprendre ses mots à son propre compte, pour sa présentation.⁶³⁸ Nous retrouvons en effet certains de ces éléments au moment où al-Lāwī rapporte cette fois les propos d'Averroès :

« Abū 'l-Walīd cherche à prouver par tout cela que *le métaphysicien n'est pas à même d'établir [l'existence de] l'Être Nécessaire, mais qu'il emprunte cette donnée au physicien* ou que cette démonstration se fait conjointement au moyen des deux sciences, physique et métaphysique. [Ibn Roshd procède ainsi] uniquement parce que le Philosophe avait appliqué cette méthode, je veux dire qu'il n'avait pas prouvé l'existence [de l'Être Nécessaire] dans la *Métaphysique* où il raisonnait *en admettant* que l'existence [de cet être] était prouvée dans la *Physique*. »⁶³⁹

⁶³⁷ « Un champion de l'avicennisme », pp.482-483. Nous soulignons.

⁶³⁸ « Un champion de l'avicennisme », pp.483-484 : « Dans son désir de secourir le Philosophe, cet homme, dont nous ne nions pas les grandes qualités et l'autorité en matière de sciences spéculatives, s'est laissé entraîner à combattre par n'importe quel moyen Abū 'Alī et les autres qui ont contredit son maître, si bien que sur divers points son zèle l'a détourné de la voie droite ; aussi bien dit-on que l'amour et l'hostilité détournent l'homme de la voie droite ».

⁶³⁹ « Un champion de l'avicennisme », pp.486-487. Nous soulignons.

Un peu plus loin, il ajoute :

« Abū 'l-Walīd dit dans sa dissertation que la méthode suivie par Abū 'Alī dans sa démonstration de l'Être Nécessaire ressemble à celle des adeptes du Kalām, autrement dit que *les prémisses qui y sont employées sont de caractère général et ne sont point pertinentes.* »⁶⁴⁰

Wolfson traduit ces deux qualificatifs par « common and inappropriate propositions » et y voit « an indirect way of saying that it is not a true scientific demonstration, for a true scientific demonstration, according to Aristotle, must be based upon premises which are appropriate (*ἀρχαὶ οἰκεῖται*) and not something common (*κοινόν τε*) ». C'est très clairement ainsi qu'Averroès l'entend et le terme « *āmma* » qui est sans doute derrière les traductions « de caractère général » et « general » a incontestablement pour lui un sens péjoratif. Mais al-Lāwī nous fait voir comment il peut aussi être entendu de façon neutre, ce qui expliquerait qu'il ait pu la reprendre dans son introduction :

« Mais cette affirmation n'est pas juste. En effet, les prémisses générales qu'on nomme 'logiques', c'est-à-dire celles qu'on emploie dans les disciplines particulières qui spéculent sur l'être en une chose, [ces prémisses, dis-je] ne sont point pertinentes ; elles sont dès lors inférieures aux prémisses démonstratives. Lorsque cependant elles sont employées dans les disciplines générales, c'est-à-dire celles qui spéculent sur l'être pris au sens absolu comme la métaphysique, elles sont pertinentes. Cela est clair pour quiconque possède la moindre formation logique. »⁶⁴¹

Averroès est ici accusé en quelque sorte de pétition de principe car il qualifie les prémisses de la preuve avicennienne de générales et non pertinentes d'où il conclut que la preuve de l'existence de Dieu ne peut avoir lieu en métaphysique, alors qu'elles ne peuvent être dites non pertinentes parce que générales que si elles sont utilisées ailleurs qu'en métaphysique. En métaphysique en revanche, elles sont tout à fait appropriées à leur sujet qui est précisément l'existant absolu. Si Averroès procédait effectivement ainsi, *i.e.* s'il déduisait de la non-pertinence des prémisses la nécessité de prouver l'existence de Dieu en physique, alors la critique d'al-Lāwī serait justifiée. Mais c'est en réalité parce qu'il a établi selon lui que la preuve ne conclut pas en partant de l'existant en tant qu'existant mais seulement en partant de l'existant tel qu'il est apparu en physique qu'Averroès peut considérer les prémisses générales portant sur l'existant en général comme non pertinentes.⁶⁴² Al-Lāwī affirme en tout cas par là que les prémisses sur lesquelles reposent

⁶⁴⁰ « Un champion de l'avicennisme », p.488. Nous soulignons.

⁶⁴¹ « Un champion de l'avicennisme », p.488.

⁶⁴² La preuve d'Avicenne part selon Averroès d'une division erronée des existants. Nous y reviendrons. C'est pourquoi les prémisses ne sont pas seulement logiques mais dialectiques. Cf. Cerami, « Signe physique, signe métaphysique », p.468 : « Ce qui nous importe ici c'est de montrer que dans les passages

l'argumentation d'Avicenne peuvent être dites générales –sans connotation négative- et même doivent l'être car c'est là l'apport revendiqué de cette nouvelle preuve.

Par sa présentation introductive des divergences entre philosophes sur la question du premier principe, sa restitution des arguments d'Averroès et sa réfutation de ceux-ci, al-Lāwī nous offre ainsi un nombre non négligeable d'éléments en faveur de la ressemblance entre le paragraphe d'al-Miklātī et le traité *Sur le Premier Moteur*. Il ne semble ainsi pas déraisonnable d'envisager qu'al-Miklātī ait été en possession du traité perdu d'Averroès. Pour renforcer la vraisemblance d'une telle hypothèse, il nous faut toutefois examiner un extrait plus conséquent. Tournons-nous donc à présent vers la présentation de la preuve avicennienne qui suit ce paragraphe et arrêtons-nous dans un premier temps sur la division des existants qui y est rapportée et qui offre un argument supplémentaire en faveur de notre hypothèse.

B/ Modalité et causalité chez Avicenne

1) La division des existants dans la restitution de la preuve d'Avicenne

Al-Miklātī introduit sa présentation de la preuve d'Avicenne en ces termes : « Nous allons maintenant présenter les propos d'Abū 'Alī ibn Sīnā *de façon succincte* ('*alā īḡāz*) et montrer comment les réfuter, avec l'aide de Dieu Très Haut. »⁶⁴³ Al-Lāwī emploie une expression similaire en parlant de la démarche d'Averroès dans son traité *Sur le Premier Moteur* : « Abū 'l-Walīd commence son opuscule *en résumant* certains textes d'Abū 'Alī sur la question »⁶⁴⁴. Al-Miklātī présente ensuite la preuve d'Avicenne. Voici les propos qu'il attribue au *Šayḥ al-Ra'īs* :

cités Averroès suggère que l'argument d'Avicenne est dialectique, faux et comparable à celui des *mutakallimūn*, parce qu'il utilise des prémisses qui non seulement sont « communes », mais aussi fausses, dans la mesure où elles supposent une division incorrecte de l'être en tant que tel et qu'elles utilisent le terme possible dans un sens équivoque qui ne désigne, au sens propre, que les étants sublunaires engendrables et corruptibles ».

⁶⁴³ *Quintessence*, p.248. Nous soulignons.

⁶⁴⁴ « Un champion de l'avicennisme », p.486. Nous soulignons. Wolfson traduit l'hébreu comme suit : « In that treatise of his Averroes opens the discussion by reproducing *some of Avicenna's words* on this problem » (« Averroes' Lost Treatise », p.406). Nous soulignons.

« Abū ‘Alī ibn Sīnā dit <que> la preuve de l’établissement du producteur est que, pour tout existant dont on conçoit <qu’il existe>⁶⁴⁵ en dehors de l’âme, sa conception est inmanquablement l’une de deux choses : soit on conçoit qu’il est existant non en vertu d’une cause (*lā bi-‘illa*), soit on conçoit qu’il est existant en vertu d’une cause. Ce dont on conçoit l’existence sans cause (*bi-ḡayr ‘illa*) est appelé existant nécessaire (*wāḡib al-wuḡūd*), tandis que ce dont on conçoit l’existence du fait d’une cause (*min qibali ‘illa*) est appelé existant possible (*mumkin al-wuḡūd*). Celui-ci se divise ensuite chez Abū ‘Alī ibn Sīnā en deux : si son existence est perpétuelle (*dā‘im*), il est appelé existant nécessaire du fait d’un autre (*wāḡib al-wuḡūd min qibali ḡayrihi*), [existent possible]⁶⁴⁶ du fait de son essence (*min qibali dātīhi*) ; si son existence n’est pas perpétuelle, c’est nécessairement un existant possible par son essence et par un autre (*mumkin al-wuḡūd min dātīhi wa min ḡayrihi*). Il dit que c’est ce dernier qui doit être précédé de non-existence temporelle et avoir une matière qui le précède dans le temps. »⁶⁴⁷

Le début de la restitution offre d’emblée des arguments forts en faveur de l’origine rušdienne de celle-ci. En effet, comme nous allons le voir, la manière dont les existants sont divisés ne correspond pas à ce que nous trouvons chez Avicenne.

a. La division des existants chez Avicenne

Selon les œuvres, Avicenne a deux manières de diviser les existants, ou plus exactement de présenter sa division des existants. Dans la partie métaphysique du *Šifā’*, il donne une division dans l’intellect des existants extérieurs :

« Les choses qui entrent dans l’existence admettent dans l’intellect une division en deux groupes. Il y a parmi elles ce pour qui, lorsque considéré dans son essence, l’existence n’est pas nécessaire, et il est manifeste que son existence n’est pas non plus impossible car sinon il ne serait pas entré dans l’existence. Cette chose-ci est dans le champ de la possibilité. Parmi elles, il y a aussi ce pour qui, lorsque considéré dans son essence, l’existence est nécessaire. »⁶⁴⁸

Il s’agit d’une division des existants concrets⁶⁴⁹ en existants possibles eu égard à leur essence et existants nécessaires eu égard à leur essence. Les deux termes de nécessaire et de possible par l’adjonction de la précision « par essence » divisent bien la totalité des existants, avec Dieu d’un côté puisqu’il s’avèrera qu’il ne peut y avoir qu’un seul existant nécessaire, et le reste du monde de l’autre. Avicenne ajoute ensuite que « l’existant nécessaire par son essence n’a pas de cause, tandis que l’existant possible par son essence

⁶⁴⁵ L’éditeur corrige « *annahu mawḡūd lā bi-‘illa* » par « *wuḡūduhu* ». Il suffit en réalité de supprimer « *lā bi-‘illa* » comme l’indique le manuscrit lui-même et de conserver « *annahu mawḡūd* ».

⁶⁴⁶ « *mumkin al-wuḡūd* » est un ajout de l’éditeur requis pour que le texte fasse sens.

⁶⁴⁷ *Quintessence*, pp.248-9.

⁶⁴⁸ *Al-Šifā’ : Ilāhiyyāt*, I 6, §1, pp.29-30.

⁶⁴⁹ Par concrets, nous entendons qui existent en dehors de l’âme.

a une cause »⁶⁵⁰. Il apparaîtra ainsi que l'existant possible par son essence ne peut exister que par une cause qui spécifie son existence, et qu'il devient alors nécessaire par sa cause : « tout ce qui est un existant possible n'existe pas tant qu'il n'est pas <devenu> nécessaire par rapport à sa cause »⁶⁵¹. D'où ce couple de qualificatifs qui caractérise tout existant hormis Dieu : « possible par essence, nécessaire par un autre ». C'est aussi ce que nous pouvons lire dans un *tanbīh* des *Iṣārāt* :

« Tout être, si tu le considères selon son essence sans considérer un autre être, est soit tel que l'existence lui est nécessaire par lui-même, ou bien il n'est pas <tel>. Si elle lui est nécessaire, il est la vérité en soi, celui dont l'existence est nécessaire par soi. Il est le Subsistant. Et si elle n'est pas nécessaire, on ne peut pas le dire impossible par essence, après l'avoir supposé existant. Mais au contraire si, par rapport à son essence, il lui est joint une condition telle que le manque de cause, il devient impossible ; ou bien telle que l'existence de sa cause, il devient nécessaire. Mais si aucune condition ne lui est liée, ni la réalisation d'une cause, ni l'inexistence de celle-ci, il lui reste en soi la troisième chose, et c'est la possibilité. Il est donc, par rapport à son essence la chose qui n'est ni nécessaire ni impossible. Ainsi tout être est nécessaire par essence, ou bien possible selon son essence. »⁶⁵²

On a ainsi une division en deux des existants concrets au regard de leur essence : soit la simple considération de l'essence en implique l'existence, l'existant est alors nécessaire par essence, soit ce n'est pas le cas et alors c'est un existant possible. Pour ces existants possibles, l'existence est conditionnée par l'existence de la cause car, comme le précise la directive (*iṣāra*) suivante, « celui qui a en partage par lui-même la possibilité ne devient pas existant par son essence, <... mais> l'existence de tout possible d'existence est à partir d'un autre »⁶⁵³.

Dans la *Nağāt*, qui reprend les passages d'*al-Mabda' wa al-Ma'ād*, la division entre existant nécessaire et existant possible n'est pas, dans un premier temps, une division des existants concrets. Avicenne commence par donner le sens de chacun de ces termes tels qu'il les entend dans ce contexte, il divise ensuite l'existant nécessaire en nécessaire par son essence et nécessaire par un autre.

« L'existant nécessaire (*al-wāğib al-wuğūd*) est l'existant pour qui, lorsqu'on le suppose non existant, il résulte une *impossibilité*. L'existant possible (*al-mumkin al-wuğūd*) est celui pour qui, lorsqu'on le suppose non existant ou existant, il ne résulte pas d'*impossibilité*. L'existant nécessaire est l'existant *obligatoire* (*al-ḍarūrī al-wuğūd*), et l'existant possible est celui en lequel il n'y a aucune *obligation* quelle

⁶⁵⁰ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 6, §2, p.30.

⁶⁵¹ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 6, §6, p.32.

⁶⁵² *Al-Iṣārāt*, vol. 3, p.19 (pp.140-141). Traduction d'A.-M. Goichon légèrement modifiée.

⁶⁵³ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, p.20 (p.141).

qu'elle soit, c'est-à-dire ni quant à son existence, ni quant à sa non-existence. C'est là ce que nous entendons dans ce contexte par existant possible. »⁶⁵⁴

Nous remarquons qu'il ne s'agit pas à strictement parler de définir ces termes mais, comme Avicenne le dit explicitement dans le *Šifā'*⁶⁵⁵, d'attirer l'attention sur ce qui est entendu par eux. En effet, le terme de nécessaire d'existence n'est pas explicité par des notions plus connues que lui mais par un concept, l'impossibilité, qui n'est compris qu'à partir de lui. C'est ce qu'il montre dans le *Šifā'* en faisant voir la circularité inévitable des tentatives d'explicitation des concepts de « nécessaire, possible et impossible (*al-wāğib wa al-mumkin wa al-mumtani'*) », chacun d'eux étant expliqué à partir des deux autres. De la même façon, l'affirmation quasi-tautologique selon laquelle « l'existant nécessaire est l'existant obligatoire » fait voir très clairement qu'il ne s'agit pas de définir le terme mais de donner des signaux (« *bi-wağh al-'alāma* »⁶⁵⁶) afin que l'esprit se ressaisisse de ce qu'il connaît déjà. Avicenne montre dans un deuxième temps que le nécessaire d'existence peut l'être par son essence ou non par son essence. Il applique alors la définition susdite à ces deux subdivisions du nécessaire d'existence :

« Quant à l'existant nécessaire par son essence, c'est celui pour qui, par son essence et non par autre chose quelle qu'elle soit, il suit une impossibilité de la supposition de sa non-existence. Quant à l'existant nécessaire non par son essence, c'est celui qui, lorsqu'on pose une chose qui n'est pas lui, devient un existant nécessaire. Par exemple, quatre est un existant nécessaire non par son essence mais lors de la supposition de deux et deux, et la combustion est un existant nécessaire non par son essence mais lors de la supposition de la rencontre de la puissance active par nature et de la puissance passive par essence, j'entends celle qui brûle et celle qui est brûlée. »⁶⁵⁷

Nous voyons que la subdivision de l'existant nécessaire en nécessaire par son essence et nécessaire par un autre ne donne pas lieu à une tripartition des existants concrets mais révèle plutôt que le possible d'existence tel que défini ici ne désigne pas spécifiquement une partie des existants mais s'applique aussi à ce qui n'existe pas sans être pour autant impossible par essence.⁶⁵⁸ L'existant nécessaire recouvre donc ici l'ensemble des existants concrets, certains étant nécessaires par essence — c'est en réalité seulement le cas de Dieu —, d'autres nécessaires par un autre. Avicenne montre dans un deuxième temps

⁶⁵⁴ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.77 ; *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, éd. 'A Nūrānī, Dānišgāh-i Tihirān, Téhéran, 1984, p.2. Nous soulignons. Dorénavant, *al-Mabda'*.

⁶⁵⁵ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 5, §1, p.22.

⁶⁵⁶ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 5, §22, p.27.

⁶⁵⁷ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.77 ; *Al-Mabda'*, p.2.

⁶⁵⁸ C'est en effet ce qu'écrit Davidson (*Proofs*, p.319) : « The possibly existent with no further qualification is not, for Avicenna, an additional category of actual existence, but rather a general designation for all things that can exist only through another, whether or not they do happen actually to exist ».

que l'existant nécessaire par un autre est possible par son essence. En effet, la nécessité de ce qui est nécessaire par un autre suit d'une certaine relation, d'un certain rapport, or considérer le rapport et la relation est autre chose que de considérer l'essence même de la chose. C'est seulement lorsque l'on considère ce rapport que l'existant est nécessaire. Il faut donc se demander ce qu'il est lorsque l'on considère son essence, indépendamment de ce rapport. Avicenne montre qu'il ne peut être impossible car ce dont l'existence est impossible par son essence ne saurait exister, pas même par un autre. Il ne peut non plus être nécessaire par son essence car il a été supposé nécessaire par un autre, et Avicenne vient de montrer qu'un même existant ne peut pas être nécessaire par son essence et par un autre. Il reste donc qu'il est possible eu égard à son essence. Avicenne affirme ensuite la réciprocité de cette équivalence :

« Il a ainsi été montré que tout existant nécessaire par un autre est un existant possible par son essence. La converse aussi est vraie, de sorte que tout existant possible par son essence, si son existence est réalisée, est nécessaire d'existence par un autre. »⁶⁵⁹

En vérité, l'inverse n'est vrai qu'à condition de poser l'existence du possible comme le fait Avicenne. Cette présentation montre de façon plus explicite sans doute que celle du *Šifā'* que tous les existants sauf Dieu sont à la fois possibles eu égard à leur essence et nécessaires eu égard à autrui, leur cause. La réciprocité affirmée ne laisse en effet aucune ambiguïté quant au fait que l'expression combinée « possible par essence, nécessaire par autrui » désigne pour Avicenne tout existant hormis Dieu. Par conséquent, rien d'existant n'est possible par sa cause selon Avicenne, car s'il était possible par sa cause, il pourrait exister ou ne pas exister sans qu'aucun des deux pôles n'ait été spécifié au détriment de l'autre.

« Il faut qu'il devienne nécessaire par sa cause et par rapport à elle car, s'il n'est pas nécessaire, il serait, lors de l'existence de la cause et par rapport à elle, également possible. Il serait donc possible qu'il existe et qu'il n'existe pas, sans qu'il soit caractérisé en propre par aucune des deux choses, ce qui nécessiterait à nouveau qu'existe une troisième chose qui désigne pour lui l'existence au détriment de la non-existence ou la non-existence au détriment de l'existence, lors de l'existence de la cause, de sorte qu'il s'agirait là d'une autre cause, et la discussion s'étendrait à l'infini. »⁶⁶⁰

Si l'existant demeurerait possible alors même que sa cause existe, il faudrait supposer qu'autre chose spécifie l'existence lorsqu'existe la cause, de sorte que ce serait une autre cause, et si l'existant demeurerait possible, il faudrait alors supposer une autre cause encore

⁶⁵⁹ *Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, pp.78-79 ; *Al-Mabda'*, p.3.

⁶⁶⁰ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 6, §6, p.31.

et cela conduirait à une régression à l'infini, ce qui non seulement est impossible comme cela sera montré plus loin par Avicenne, mais surtout impliquerait que l'existence ne soit pas spécifiée alors même qu'il a été posé que la chose existe.⁶⁶¹

Nous aboutissons ainsi à une même bipartition dans les deux œuvres entre un existant nécessaire par son essence, Dieu, et des existants possibles par leur essence, nécessaires par un autre. Avicenne procède ensuite, dans le *Šifā'* ainsi que dans d'autres œuvres⁶⁶², à une subdivision des existants qui ne sont pas Dieu :

« Tout ce qui est un existant possible est toujours, si l'on considère son essence, un existant possible, mais il peut arriver que son existence devienne nécessaire par un autre, et soit cela lui arrive perpétuellement soit la nécessité de l'existence <qui lui vient> d'autrui n'est pas perpétuelle, mais pendant un temps seulement. Ce dernier doit avoir une matière qui précède son existence dans le temps comme nous allons le montrer. »⁶⁶³

Nous sommes alors face à une tripartition des êtres entre Dieu qui est nécessaire par son essence, des existants qui sont possibles par leur essence, nécessaires par un autre toujours –il s'agit des êtres célestes éternels–, et des existants possibles par leur essence, nécessaires par un autre pendant un temps –ce sont les êtres soumis à la génération et à la corruption. Bien que Dieu et les êtres célestes aient l'éternité en commun, la rupture fondamentale reste bien entre Dieu et les autres existants, car Dieu étant le seul existant absolument nécessaire, il est aussi le seul qui soit absolument simple.

« Celui dont l'existence est nécessaire par un autre perpétuellement a lui aussi une réalité qui n'est pas simple, car ce qu'il possède si l'on considère son essence est autre que ce qu'il possède à partir d'un autre, or il obtient son éccéité à partir des deux ensemble dans l'existence. C'est pourquoi rien d'autre que l'existant nécessaire n'est dénué d'une association avec ce qui est en puissance et possible si on le considère lui-même. Il est le singulier et ce qui est autre que lui est double et composé. »⁶⁶⁴

⁶⁶¹ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.79 : « Tant que son existence n'est pas devenue nécessaire, il est encore possible d'existence, son existence n'ayant pas été distinguée de sa non-existence. Il n'y a pas alors de différence en lui entre cet état et le premier état, car avant l'existence il était possible d'existence, et maintenant il est dans le même état qu'avant ». Cf. *Al-Mabda'*, pp.3-4.

⁶⁶² *Al-Išārāt*, vol. 3, pp.65-66 (p.149) : « Complément et directive : Maintenant donc, considérons de laquelle des deux choses elle dépend. Nous disons que la compréhension de son état d'être qui n'est pas nécessaire d'existence par soi, mais par un autre, n'empêche pas qu'elle appartienne à l'une de deux classes, la première celle du nécessaire d'existence par autrui toujours et la seconde celle du nécessaire d'existence par autrui à un certain moment. Ces deux catégories reçoivent comme prédicat 'nécessaire d'existence par autrui' ». Traduction d'A.-M. Goichon légèrement modifiée.

⁶⁶³ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 7, §14, p.38.

⁶⁶⁴ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 7, §14, p.38.

Cette dualité est avant tout celle de la distinction entre l'essence et l'existence à laquelle seul l'être nécessaire par lui-même échappe, l'éternité des êtres célestes n'excluant aucunement cette dualité. Avicenne déplace ainsi le point de rupture décisif de la séparation entre monde sublunaire et monde supralunaire à celle entre Dieu et le monde –qui prend ici son sens pour les théologiens de tout ce qui n'est pas Dieu.⁶⁶⁵ L'enjeu dès lors sera moins d'expliquer comment lier ensemble et unifier deux mondes dont l'un est éternel, l'autre soumis à la génération et la corruption, mais de rendre compte de l'existence d'une multiplicité à partir d'un premier principe absolument un et simple.

b. La compréhension « erronée » de la division avicennienne des existants par Averroès

La division des existants d'Avicenne est ainsi fondamentalement une bipartition en un existant nécessaire par essence et des existants possibles par essence, nécessaires par un autre, et, par la subdivision de ce deuxième groupe d'existants, elle devient une tripartition entre un existant nécessaire par essence, des existants possibles par essence, nécessaires par un autre éternellement, et des existants possibles par essence, nécessaire par un autre pendant un temps. Lorsqu'Averroès présente la division avicennienne des existants, il semble comprendre l'expression « possible par son essence, nécessaire par un autre » comme ne désignant pas l'ensemble des existants autres que Dieu, mais comme renvoyant plus spécifiquement aux existants *éternels* autres que Dieu, les êtres célestes⁶⁶⁶. Dès lors, il paraît penser que « nécessaire » a pour Avicenne le sens d'« éternel » de sorte que le philosophe persan diviserait les existants en trois : un existant nécessaire par

⁶⁶⁵ Dans la *Ḥikma al-'Arūḍiyya*, les deux bipartitions coexistent. Le nécessaire y est divisé en par essence et par un autre, séparant Dieu et le reste des existants, puis le nécessaire est divisé en éternel et adventice, séparant alors le monde sublunaire et le monde supralunaire : « Le nécessaire est ce dont l'existence est obligatoire selon ce qu'il est, et cela soit par son essence comme le principe des existants, soit par un autre comme le fait que deux et deux soient quatre. Le nécessaire est soit éternel comme le principe des existants, soit à un moment et pas à un autre comme l'éclipse de la lune à son heure. » Nous traduisons à partir de la transcription de ce lemme (MS Uppsala Or. 364, 3v16-4r12) par Wisnovsky dans le deuxième appendice de son *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.277.

⁶⁶⁶ *TT VIII*, p.394 : « Ce qui se meut de ce mouvement <le mouvement qui d'un côté est éternel d'un autre adventice> est ce qu'Avicenne exprime par 'existant nécessaire par un autre'. » ; *idem*, p.395 : « Ce qui l'a conduit à cette division c'est qu'il a cru à propos du ciel qu'il était dans sa substance nécessaire par un autre, possible par son essence » ; *Tafsīr A*, C41, p.1632 : « C'est pourquoi il n'est pas valide de dire qu'il y a ici une chose possible par son essence, éternelle et obligatoire par un autre, comme Avicenne dit qu'il y a parmi le nécessaire ce qui est nécessaire par son essence et ce qui est nécessaire par un autre sinon pour le mouvement du ciel seulement ».

essence ou absolument nécessaire, des existants possibles par essence mais nécessaires – *i.e.* éternels- par un autre, et des existants absolument possibles. En disant qu’Averroès comprend « nécessaire » dans la formule avicennienne comme signifiant « éternel », il ne s’agit pas de réduire la nécessité chez Averroès à son sens strictement temporel. Si la nécessité est bien synonyme d’éternité, c’est au sens où l’éternité est pour lui, comme pour Aristote⁶⁶⁷, toute imprégnée de nécessité. Il écrit en effet dans le *TT VIII* que « la nécessité (*al-wuğūb*) n’est pas un attribut qui s’ajoute selon eux à l’essence, et qu’elle tient lieu de l’affirmation que <la chose> est *obligatoire et éternelle* (*ḍarūrī wa azalī*) »⁶⁶⁸. Le texte où cette compréhension « erronée » de la division avicennienne des existants est la plus explicite est un passage du *Kašf* :

« <Avicenne> pense que tout existant hormis l’Agent, lorsqu’on le considère en vertu de son essence, est possible et contingent (*mumkin wa ḡā’iz*)⁶⁶⁹, que ces contingents (*al-ḡā’izāt*) <se divisent> en deux groupes : l’un qui est contingent quand on considère son agent, l’autre qui est nécessaire quand on considère son agent, possible quand on considère son essence, et que le nécessaire sous tous les aspects est l’agent premier. »⁶⁷⁰

Nous avons bien là l’idée que tout existant autre que Dieu est possible eu égard à son essence, tandis que Dieu est nécessaire sous tous les aspects, ce qui correspond à la bipartition des existants telle que présentée dans le *Šifā’*. Puis ces existants possibles eu égard à leur essence sont divisés en deux selon que, eu égard à leur cause, ils sont nécessaires ou possibles. Cette subdivision de l’existant possible eu égard à son essence en nécessaire et possible eu égard à sa cause semble signifier que sa cause le fait exister soit éternellement, soit pour un temps seulement. Nous avons vu qu’une telle tripartition était effectivement affirmée par Avicenne, mais nous avons également montré que l’expression qui unit ensemble les deux qualificatifs –possibles par essence, nécessaires par un autre- correspondait à tous les existants, de sorte que « nécessaire » n’y avait pas pour lui son sens temporel et n’impliquait donc nullement l’éternité.

⁶⁶⁷ Aristote, *De la génération et de la corruption*, II 11, 337b35-338a1 : « nécessaire et toujours vont de pair, ce qui est nécessairement ne pouvant pas ne pas être ».

⁶⁶⁸ *TT VIII*, pp.399-400. Nous soulignons. Cf. aussi *Tafṣīr* Λ, C41, p.1632 : « C’est pourquoi il n’est pas valide de dire qu’il y a ici une chose possible par son essence, *éternelle et obligatoire par un autre* (*azalī wa ḍarūrī min ḡayrihi*), comme Avicenne dit qu’il y a parmi le nécessaire ce qui est nécessaire par son essence et ce qui est *nécessaire par un autre* (*wāḡib min ḡayrihi*) sinon pour le mouvement du ciel seulement ».

⁶⁶⁹ Nous traduisons par deux termes différents pour coller à l’arabe mais il ne semble pas qu’Averroès assigne ici à chacun des termes un sens distinct.

⁶⁷⁰ *Al-Kašf*, pp.113-114, §55.

Cette interprétation rušdienne de l'expression pose plusieurs questions : (a) d'où peut-il tirer une telle lecture ? (b) plus encore, comment peut-il en ignorer le véritable sens ? (c) et quelles conséquences pour la pertinence de sa critique d'Avicenne ? A la première question (a), Davidson répond qu'Averroès « has thus misinterpreted Avicenna's twofold division of actual existence as a threefold division »⁶⁷¹. Ce serait comme si Averroès s'était retrouvé face à la distinction faite dans la *Nağāt* entre existant nécessaire et existant possible, puis au sein de l'existant nécessaire entre nécessaire par essence et nécessaire par un autre, et avait pris la première distinction pour une division des existants concrets et la seconde pour une subdivision des existants nécessaires. Alors qu'Avicenne, lorsqu'il parle du possible d'existence par essence sans plus de précision, ne désigne pas un groupe d'existants mais entend seulement par là, comme l'écrit Davidson, « a general designation for all things that can exist only through another, whether or not they do happen actually to exist »⁶⁷², Averroès aurait compris, à tort, qu'il entendait par « possible d'existence par essence » tout court les existants engendrés et corruptibles. Pour expliquer une telle confusion (b), d'autant plus étonnante qu'Avicenne est sans ambiguïté lorsqu'il affirme un peu plus loin dans la *Nağāt* la réciprocité du rapport qui unit la possibilité par essence à la nécessité par un autre, Davidson affirme que la connaissance qu'avait Averroès de son prédécesseur persan devait dépendre de sources indirectes ou d'écrits partiels : « Averroes must have relied on derivative accounts of Avicenna's philosophy, such as Ghazali's account, in addition to whatever incomplete copies of Avicenna's works might have reached him in Spain »⁶⁷³. Il s'ensuit selon lui (c) que la critique d'Averroès en tant qu'elle vise la formule « possible par essence, nécessaire par un autre » manque tout à fait sa cible. Il reconnaît néanmoins que, contre le groupe d'existants conçus par Avicenne comme à la fois éternels et possibles par essence, elle conserve sa pertinence⁶⁷⁴, même si elle échoue d'après lui pour d'autres raisons que nous rappelions plus haut⁶⁷⁵. Son erreur quant au sens de la division avicennienne des existants, lorsqu'elle est comprise comme une confusion entre bipartition et tripartition, a une autre conséquence : elle rend l'accusation d'équivocité

⁶⁷¹ *Proofs*, p.319.

⁶⁷² *Proofs*, p.319.

⁶⁷³ *Proofs*, p.334.

⁶⁷⁴ *Proofs*, p.320 : « For although the expression *necessarily existent* does not entail *eternally existent* in Avicenna, Avicenna did construe the celestial spheres and the movers of the spheres as eternal and yet, in themselves, possibly existent ».

⁶⁷⁵ Voir plus haut, pp.197-198.

qu'Averroès porte contre l'usage du terme de possible par Avicenne invalide, puisqu'elle repose –selon Davidson- sur cette croyance d'Averroès en un double sens qu'Avicenne attribuerait à « possible » comme ce qui est engendré et corruptible et comme ce qui a une cause. Nous y reviendrons. Il ne s'agit pas pour nous de nier le caractère étonnant du sens qu'Averroès donne à l'expression avicennienne, d'autant qu'il semble être le seul à l'entendre ainsi –on ne trouve en effet cette compréhension ni chez al-Ġazālī⁶⁷⁶, ni chez al-Šahrastānī⁶⁷⁷, ni chez Ibn Bāġġa⁶⁷⁸. Simplement, nous voudrions montrer que son interprétation n'affecte pas sa compréhension d'Avicenne, ni dès lors la pertinence de sa critique, et qu'elle ne signifie pas nécessairement qu'il n'avait pas accès aux œuvres d'Avicenne.

Nous avons vu que la tripartition comme la bipartition des existants se trouvaient toutes deux chez Avicenne, et l'extrait du *Kašf* que nous citions plus haut montre qu'il n'est pas vrai que la conception d'une division tripartite soit incompatible avec une compréhension correcte de la bipartition des existants. Averroès ne pense pas que « existant possible par essence » a pour Avicenne le sens d'existant engendré et corruptible, il considère seulement et, à raison, que « existant possible par essence » est appliqué par Avicenne aux existants éternels aussi bien qu'aux existants engendrés et corruptibles. C'est ce qui apparaît clairement de sa critique de possible au sens de ce qui a une cause. L'on pourrait être tenté de considérer qu'Averroès appelle « nécessaire » ce qu'Avicenne appelle « éternel » et de voir dans la tripartition rušdienne une simple traduction de la tripartition avicennienne. Avicenne dit bien dans le *Šifā'* qu'il y a un existant nécessaire par essence et des existants possibles par essence, et que ces existants possibles par essence sont par un autre soit éternels –ce qu'Averroès appelle le nécessaire possible⁶⁷⁹- soit non éternels –ce qu'il désigne par le possible véritable. Une telle interprétation de la lecture rušdienne pourrait sembler confirmée par un passage de la *Naġāt* où Avicenne lui-même paraît ouvrir la voie à une telle lecture :

« 'Eternel (*qadīm*)' se dit de la chose soit selon l'essence, soit selon le temps.
L'éternel selon l'essence est ce dont l'essence n'a pas de principe par lequel elle

⁶⁷⁶ Cf. al-Ġazālī, *Maqāṣid al-falāsifa*, éd. S. Dunyā, Dār al-Ma'ārif, Le Caire, 1961, pp.204-205.

⁶⁷⁷ Voir al-Šahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, éd. M. Bin Farīd, Al-Maktaba al-Tawfīqiyya, Le Caire, 2003, IV, pp.170-171 ; *Livre des religions et des sectes*, vol. 2, trads. J. Jolivet et G. Monnot, Peeters, 1993, p.410.

⁶⁷⁸ Voir l'épître sur l'existant nécessaire et l'existant possible d'Ibn Bāġġa, in *Rasā'il falsafīyya li-Abī Bakr ibn Bāġġa : nuṣuṣ falsafīyya ġayr manšūra*, éd. Ġ. D. al-'Alawī, Dār al-Našr al-Maġribī, Casablanca, 1983, pp.188-189. Nous remercions O. El Mernissi d'avoir porté notre attention sur ce texte.

⁶⁷⁹ *TT IV*, p.277.

existe, tandis que l'éternel selon le temps est ce dont le temps n'a pas de commencement. L'adventé (*al-muḥḍat*) <se dit> aussi de deux façons : l'une <désigne> ce dont l'essence a un principe par lequel elle existe, l'autre ce dont le temps a un début. »⁶⁸⁰

Avicenne définit, dans cette section de la première partie de la métaphysique, les termes « éternel » et « adventé » en distinguant pour chacun deux sens, selon qu'il est entendu essentiellement ou temporellement. Bien que ce ne soit pas ce que fait Avicenne ici, il est possible de tirer de ces définitions trois groupes d'existants : un existant éternel selon l'essence et le temps, dont l'essence n'a donc pas de principe de son existence ni de commencement dans le temps ; des existants éternels selon le temps, adventés selon l'essence, dont l'essence a bien un principe de son existence mais n'a pas commencé à un moment du temps ; et des existants adventés selon l'essence et le temps, dont l'essence a un principe de son existence et un début dans le temps. L'éternité et l'adventicité essentielles semblent bien recouvrir les sens de la nécessité et possibilité par essence de la bipartition avicennienne, au moins telle qu'Averroès la comprend. L'éternité et adventicité temporelles, quant à elles, pourraient correspondre aux sens de la nécessité et possibilité par un autre tels que compris par l'auteur du *Kašf*. Toutefois, Avicenne, dans le *Šifā'* I 7 §14, ne se contente pas de dire que l'existant possible *existe* par un autre soit toujours, soit un temps, mais écrit qu'« il peut arriver que son existence *soit rendue nécessaire* par un autre »⁶⁸¹ soit toujours soit un temps seulement. C'est bien la nécessité par un autre qui est ou éternelle ou adventice. Cela est plus explicite encore dans les *Išārāt* où l'existant nécessaire par un autre est divisé en deux, « d'une part *l'existant nécessaire par un autre* perpétuellement, de l'autre *l'existant nécessaire par un autre* pendant un temps »⁶⁸². Il semble donc qu'Averroès ne pouvait pas ignorer complètement ce sens de la nécessité par un autre pour Avicenne, à moins en effet de supposer qu'il ne disposait d'aucun de ces textes. Nous aimerions suggérer qu'Averroès connaît ce sens de la nécessité⁶⁸³, il sait que pour Avicenne, ce qui est possible eu égard à son essence ne peut exister que lorsqu'il est rendu nécessaire (« *wuğiba* ») par sa cause au sens où il est existentié (« *wuğida* ») par sa cause –c'est en ce sens qu'Averroès dit que le monde

⁶⁸⁰ *Al-Nağāt* : *Ilāhiyyāt*, I, p.69.

⁶⁸¹ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I, 7, §14, p.38. Nous soulignons.

⁶⁸² *Al-Išārāt*, vol. 3, p.66 (p.149).

⁶⁸³ C'est, comme le montre Wisnovsky (*Avicenna's Metaphysics in Context*, p.246), le sens de la nécessité dérivée de l'effet, nécessité qu'il dérive de sa cause. Wisnovsky rapproche ce sens du cinquième sens de la nécessité qu'il distingue en *Métaphysique* Δ, qui, dans la traduction arabe qui tranche pour un génitif possessif et non partitif, désigne la nécessité que possède la conclusion d'un syllogisme valide à partir de la nécessité de ses prémisses (*idem*, pp.203-204).

comme un tout et les corps célestes sont compris par Avicenne comme des relatifs : non seulement la suppression d'un des termes de la relation implique la suppression de l'autre, mais aussi l'existence de l'un implique nécessairement celle de l'autre, de sorte que lorsque la cause de l'existant possible existe, il ne saurait ne pas exister, mais existe nécessairement par elle. Simplement, il ignore que ce soit là le sens de « nécessaire » dans la formule « possible par essence, nécessaire par un autre ». Or il nous semble qu'une telle ignorance n'est pas, quant à elle, incompatible avec une connaissance du *Šifā'*.

Si l'on s'en tient au *Šifā'*, l'expression « nécessaire d'existence par un autre » apparaît telle quelle cinq fois dans les chapitres 6 et 7 du livre I⁶⁸⁴, à chaque fois au sujet de l'existant nécessaire par son essence afin de montrer qu'il ne peut être nécessaire par un autre et qu'il ne peut par conséquent y avoir qu'un seul existant nécessaire par essence⁶⁸⁵. Dans ces occurrences, Averroès a pu assez aisément interpréter la nécessité impliquée par l'expression au sens temporel qu'il lui donne : ce qui existe et est éternel par son essence ne saurait exister ni être éternel par un autre. Lorsque la nécessité par un autre est associée à l'existant possible par essence, elle apparaît le plus souvent sous sa forme verbale (« *yağibu* ») et adjectivale (« *wāğiban* ») et non sous la forme complète « *wāğib al-wuğūd bi-ğayrihi* », et l'autre est toujours explicité comme étant la cause. Ainsi, au paragraphe 4 du chapitre 6, Avicenne affirme que « pour tout ce dont l'existence est possible lorsque l'on considère son essence, son existence et sa non-existence sont toutes deux par une cause ». Ce qui est montré dans un premier temps est donc le besoin qu'a le possible par essence d'une cause pour exister comme pour ne pas exister. La notion de nécessité intervient dans un deuxième temps, au paragraphe suivant, lorsqu'Avicenne conclut ainsi son raisonnement : « En somme, l'une des deux choses <l'existence ou la non-existence> devient nécessaire pour lui (*wāğiban lahu*), non pas par son essence mais seulement par une cause »⁶⁸⁶. Il justifie alors ce point au

⁶⁸⁴ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 6, §3 : « Il est devenu manifeste à partir de là qu'il n'est pas possible qu'une chose soit nécessaire d'existence par son essence et nécessaire d'existence par un autre » ; I 6, §8 : « La chose serait alors nécessaire d'existence par son essence et nécessaire d'existence en raison d'un autre, ce qui est impossible » ; I 6, §9 : « Si <ce qui est supposé équivalent à l'existant nécessaire par essence> n'est pas nécessaire d'existence par essence, il faut qu'il soit, si l'on considère son essence, possible d'existence, et si l'on considère l'autre, nécessaire d'existence » ; I 7, §3 : « Il a été dit que tout ce qui est nécessaire d'existence par un autre n'est pas nécessaire d'existence par son essence mais est au contraire quant à son essence possible d'existence » ; I 7, §7 : « La chose nécessaire d'existence par son essence serait alors nécessaire d'existence par un autre, or on a montré la fausseté de cela ».

⁶⁸⁵ Au chapitre 6, il s'agit de montrer qu'il ne peut y avoir d'existant équivalent (*mukāfi'*) à l'existant nécessaire par essence et, au chapitre 7, qu'il ne peut y avoir deux existants nécessaires par essence.

⁶⁸⁶ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 6, §5, p.31.

paragraphe 6 en montrant « qu'il faut qu'il devienne nécessaire (*wāğiban*) en vertu de la cause et par rapport à elle » car sinon il faudrait qu'il soit, lorsque la cause existe et par rapport à elle, encore possible, ce qui impliquerait que l'existence n'ait pas été spécifiée alors même qu'il est supposé existant. Avicenne peut alors conclure que « tout ce qui est possible d'existence n'existe pas tant qu'il n'a pas été rendu nécessaire (*mā lam yağib*) par rapport à sa cause ». Si l'affirmation de la nécessité de tout ce qui est possible par essence est ici explicite, l'expression « nécessaire d'existence par un autre » est absente de sorte qu'il est possible qu'Averroès, tout en ayant accès au *Šifā'*, n'ait pas associé à elle ce sens conditionnel de la nécessité. Averroès n'aurait donc pas ignoré ce sens de la nécessité mais loin d'y voir le sens de l'expression « nécessaire par un autre », corollaire de « possible par essence », il n'aurait vu dans les différentes affirmations que nous avons relevées qu'une simple explicitation du sens causal du concept avicennien de possible par essence. En effet, rien de possible n'existera sans avoir été causé par sa cause, sans donc que sa cause ait rendu son existence nécessaire.

La formule « nécessaire par un autre » étant dans la compréhension qu'en a Averroès vidée du sens de « causé », c'est « possible par essence » qui chez le Cordouan porte cette acception. C'est là la véritable conséquence du sens temporel qu'Averroès donne à la nécessité dans l'expression avicennienne : alors que chez Avicenne –comme nous chercherons à le montrer– les deux pendants de l'expression « possible par essence, nécessaire par un autre », quoique étroitement liés, correspondent néanmoins à deux concepts distincts –la question étant alors de savoir s'ils sont distincts seulement extensionnellement⁶⁸⁷ ou aussi intentionnellement–, chez Averroès les acceptions de l'un et de l'autre sont identifiées et attribuées au seul concept de « possible par essence ». Pour Averroès, le sens de la nécessité qu'il croit être celui de l'expression combinée « possible par essence, nécessaire par un autre » est autre que ce sens causal et réunit ensemble en même temps qu'il oppose les existants célestes et Dieu –tous sont éternels mais tous ne le sont pas par essence. La distinction au sein du nécessaire entre ce qui est tel par essence et ce qui l'est par un autre permet d'après lui de distinguer, au sein des êtres nécessaires et donc éternels, entre Dieu et les autres. En effet, la généalogie qu'établit Averroès

⁶⁸⁷ L'extension du concept « possible d'existence par essence » est plus grande que celle de « nécessaire d'existence par un autre » en ce que le premier inclut, en plus des existants rendus nécessaires par leur cause, les non-existants dont l'existence n'est toutefois pas impossible par essence mais seulement par un autre, l'absence de leur cause. Nous y reviendrons.

montre bien que c'est là l'enjeu qui selon lui commande cette expression : « Ce qui l'a conduit à cette division c'est qu'il <Avicenne> a cru à propos du ciel qu'il était dans sa substance nécessaire par un autre, possible par son essence »⁶⁸⁸. L'expression double vise donc à ses yeux à désigner cette classe problématique d'existants qui tout en étant éternels et nécessaires sont causés, et l'originalité coupable d'Avicenne ne porte pas dès lors sur la nécessité par un autre –d'où qu'Averroès n'accorde que peu d'intérêt à cette expression- mais sur la possibilité par essence, même si Avicenne est poussé à cette erreur par certains prédécesseurs –Philopon bien sûr mais aussi, croit Averroès, Alexandre. Tous les philosophes en effet admettent que les corps célestes sont nécessaires par un autre :

« Avicenne n'a voulu par cette division que se conformer à l'avis des philosophes au sujet des existants. C'est que le corps céleste est pour l'ensemble des philosophes nécessaire (*darūrī*) par un autre. Quant à savoir s'il y a dans le nécessaire par un autre une possibilité en relation avec son essence, cela demande examen. »⁶⁸⁹

L'erreur d'Avicenne n'est donc pas d'avoir considérés que les corps célestes sont nécessaires –i.e. éternels- par un autre, puisque c'est là la position des philosophes, mais d'avoir cru que, parce qu'ils n'étaient pas éternels par eux-mêmes, les corps célestes devaient avoir par leur essence la possibilité de se corrompre. Il n'a pas perçu qu'ils ne sont dits nécessaires par un autre qu'en tant qu'ils sont mus éternellement et que cette puissance infinie de mouvement doit leur venir d'un autre. C'est clairement ce contexte cosmologique de développement de la question, selon Averroès, qui a dicté sa propre compréhension de l'expression. Or c'est une généalogie similaire que fait Wisnovsky⁶⁹⁰ en montrant que c'est, dans la continuité du besoin des théologiens de penser une éternité des attributs qui ne soit pas l'éternité de Dieu, qu'Avicenne ayant en tête les êtres éternels autres que Dieu a forgé sa nouvelle matrice conceptuelle, de sorte que si Averroès encore une fois ne comprend pas le sens de la nécessité par un autre pour Avicenne dans cette expression, il n'en manque nullement les enjeux.

Nous apporterons donc aux trois questions posées plus haut des réponses différentes de celles de Davidson. (a) S'il comprend ainsi la notion « nécessaire par un

⁶⁸⁸ *TT* VIII, p.395.

⁶⁸⁹ *TT* X, p.418.

⁶⁹⁰ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.248 : « As we saw with the *mutakallimūn*'s struggle to determine the precise nature of the divine attributes' eternality, there are things which are eternal but which are *not* uncaused. For Avicenna, of course, it is the heavens rather than the divine attributes which fit this category. But the fundamental challenge remains the same for the *mutakallimūn* and for Avicenna: to find a coherent way to distinguish between eternal things which *are* uncaused and eternal things which *are not* uncaused ».

autre », c'est qu'il la réinscrit dans l'histoire –qui remonte, nous l'avons vu, à Alexandre- de la question du statut des êtres célestes éternels –*i.e.* celle de leur rapport au premier principe c'est-à-dire de leur part de subsistance et leur part de dépendance eu égard à lui. Or, dans cette histoire, le sens de « nécessaire » est clair et l'apport d'Avicenne ne se situe pas là, mais dans l'implication qu'il tire de ce rapport à un autre, à savoir que ces êtres éternels sont possibles par essence. (b) Nous avons voulu montrer que cette interprétation, si elle fait manquer le sens de l'expression pour Avicenne, n'implique pas nécessairement un état partiel et corrompu des sources d'Averroès, ni une ignorance des acceptions que recouvre l'expression pour Avicenne. En effet, Davidson⁶⁹¹ écrit que, chez Avicenne, la nécessité d'existence n'a pas, semble-t-il, d'autre sens que l'actualité d'existence. La nécessité par un autre dès lors a le sens de l'être-causé. Tous les existants hormis Dieu sont tels qu'ils ne peuvent exister que par un autre et lorsque cet autre existe, ils existent nécessairement. Cela, Averroès pouvait le lire dans le *Šifā'* et le reconnaître comme la conception d'Avicenne sans pour autant assigner ce sens de la nécessité à l'expression « nécessaire par un autre ». C'est en effet le sens que le Cordouan attribue au « possible par essence » avicennien qui qualifie bien tous les existants à l'exception de Dieu. (c) La critique d'Averroès –qu'elle porte sur le sens du concept de possible, sur la contradiction à penser des êtres à la fois possibles et éternels ou sur l'argument lui-même- ne sera donc pas affectée en profondeur par cette mauvaise interprétation de la formule.

c. Confirmation de la source rušdienne

Revenons à présent au texte de la *Quintessence*. La division des existants par laquelle débute sa présentation de la preuve d'Avicenne correspond précisément à la lecture qu'en fait Averroès. En effet, si elle commence par une division entre existant nécessaire et existant possible, qui semble découler de la division entre ce qui n'a pas de cause et ce qui est causé, l'existant possible est ensuite divisé à son tour en un existant perpétuel qui est dit « nécessaire par un autre », la possibilité lui appartenant par essence, et un existant temporel, qui est dit « possible d'existence par son essence et par un autre ». La nécessité par un autre ne s'applique donc pas à tous les existants possibles par essence,

⁶⁹¹ *Proofs*, p.293 : « Indeed, necessary existence for Avicenna seems simply to be actual existence, with the added understanding that whatever actually exists, exists by necessity, and with the further understanding that necessity is a primary concept, the meaning of which must be grasped immediately ».

mais seulement à ceux des existants possibles qui existent perpétuellement, de sorte que la nécessité semble avoir ici, comme chez Averroès, son sens temporel d'éternité. L'expression désignant le troisième groupe d'existants, « possible d'existence par son essence et par un autre », peut paraître plus problématique, car elle implique un emploi équivoque de « possible » puisqu'il n'a pas la même signification selon qu'il est par essence ou par un autre. En effet, la possibilité par essence signifie la possibilité d'être ou de ne pas être et donc le besoin pour exister d'être causé par un autre, la possibilité par un autre a en revanche le sens temporel d'un existant qui ne dure qu'un temps. Nous pouvons voir là une simple manière de dire que ces existants sont possibles sous tous les aspects, selon l'essence et selon le temps. Nous avons vu qu'Averroès emploie une formule similaire dans le *Kaṣf* où il écrit qu'il y a pour Avicenne, parmi ce qui est possible eu égard à son essence, ce qui est possible eu égard à son agent. Les existants de ce type sont donc possibles eu égard à leur essence et à leur agent, autrement dit –bien qu'Averroès ne l'explicite pas– ils n'existent que par leur agent et leur agent ne les fait exister que pendant un temps. Ce cas ne pose aucune difficulté à Averroès car pour lui ce qui est possible par son essence, *i.e.* ce dont la substance est possible, ne pourra être que possible par son agent. Un agent quelle que soit sa puissance ne peut faire qu'une chose essentiellement possible devienne nécessaire par lui. Ce que nous lisons chez al-Miklātī correspond donc bien à la compréhension qu'a Averroès de la division des existants d'Avicenne. Celle-ci étant propre au Cordouan et ne se retrouvant pas –à notre connaissance– chez d'autres auteurs, il est clair qu'al-Miklātī est ici influencé par Averroès.

Al-Lāwī, dans sa présentation du traité d'Averroès, rapporte que ce dernier a d'abord formulé des critiques formelles contre les prémisses d'Avicenne puis a montré que, même si ces prémisses étaient admises, son raisonnement n'en serait pas moins faux.

« En effet, dit-il, l'assertion 'ce qui existe nécessairement par autrui est par soi contingent' est une prémisse erronée et fautive. Comment une chose peut-elle être nécessaire par un autre être, et en même temps contingente par soi ? Du moment qu'elle a reçu d'autrui la nécessité dans sa forme, il est inadmissible de la qualifier de contingente par elle-même, puisque contingent signifie ce qui peut être ou ne pas être ; or cette qualité ne peut pas coexister avec la nécessité que, de toute évidence, elle a reçue d'autrui. Voilà le sens, sinon la teneur littérale, des paroles [d'Ibn Roshd]. »⁶⁹²

⁶⁹² « Un champion de l'avicennisme », p.488.

C'est en effet une critique importante d'Averroès, nous l'avions rappelé, de dénoncer la contradiction qu'il y a à penser un existant possible par son essence et nécessaire par un autre, parce qu'il faudrait supposer un changement de la nature possible en nécessaire, ce qui est impossible.⁶⁹³ La raison que nous donne al-Lāwī de cette impossibilité selon Averroès est la contradiction directe et semble-t-il évidente, entre le propre du possible qui est de pouvoir être ou ne pas être et le caractère nécessaire qui est, lui, reçu d'autrui. Al-Lāwī nous fournit deux éléments intéressants au sujet de la conception rušdienne. D'une part, Averroès entend la possibilité qui appartient à l'existant par son essence au sens de ce qui peut être ou ne pas être –au sens donc de contingent-, et la nécessité qui lui appartient par un autre en un sens contradictoire, au sens donc de ce qui ne peut pas ne pas être. Nous retrouvons là les deux aspects du nécessaire : obligatoire et éternel. D'autre part, la précision « dans sa forme » laisse penser, comme nous le disions, que pour Averroès la distinction par essence et par autrui ne renvoie pas à une distinction au sein de l'existant –de sorte que possibilité et nécessité ne seraient pas sur le même plan- mais qu'au contraire la possibilité et la nécessité qu'Avicenne réunit sont toutes deux dans la forme, *i.e.* dans la substance, de l'existant. C'est ce qui explique qu'il y ait pour lui contradiction et que celle-ci puisse être levée si la nécessité est attribuée à la substance et la possibilité seulement au mouvement. Nous ne trouvons toutefois pas de précision dans ce passage quant au groupe d'existants auquel s'applique l'assertion que ce qui existe nécessairement par un autre est par essence possible.

Al-Lāwī entreprend ensuite de critiquer Averroès. Nous nous attendrions à ce qu'al-Lāwī dénonce la compréhension qu'a Averroès de « nécessaire par autrui » mais c'est le sens que ce dernier donne à « possible par essence » qui lui pose problème.

« Il aurait été cependant plus digne de cet homme de faire l'effort requis pour comprendre ce que veut dire ici Abū 'Alī par 'contingent par soi'. En effet, [Ibn Roshd] a pris le terme ici dans sa signification usuelle en logique ; c'est pourquoi, il en tire l'objection : [est contingent ce qui peut être ou] ne pas être, et il a ignoré que le terme 'contingent par soi' exprime ici le fait de tenir son existence d'autrui et qu'il ne s'agit pas du tout de la nécessité ou de la non-nécessité, l'existence qu'on tient d'autrui étant tantôt nécessaire, tantôt non, [ce qui ne nous empêche pas de] dire dans les deux cas qu'elle est contingente en soi, c'est-à-dire que, abstraction faite de son mode, elle est due à autrui. Dès lors, contrairement à ce que prétend Abū 'l-Walīd, 'contingent par soi' n'implique aucunement 'pouvant ne pas être'. »⁶⁹⁴

⁶⁹³ Cf. plus haut, p.198 et note 583.

⁶⁹⁴ « Un champion de l'avicennisme », pp.488-489.

Selon lui, Averroès n'a pas vu que la possibilité renvoyait non pas à ce qu'il appelle son sens logique –le possible est ce qui peut être ou ne pas être– mais au sens causal de ce dont l'existence est due à un autre. Al-Lāwī, sans doute sous l'influence d'Averroès lui-même, transfère à la possibilité par essence le sens qui est –comme nous le montrerons– celui de la nécessité par un autre chez Avicenne. Il ajoute que la possibilité ne s'oppose donc pas à la nécessité, comme le pense Averroès, puisqu'elle n'a pas le sens de « non-nécessité » mais qu'au contraire l'existence possible, *i.e.* due à autrui, peut être ou nécessaire ou non nécessaire. « Nécessaire » semble avoir pour lui ici le sens d'éternel. Nous pouvons remarquer la proximité de cette assertion avec celle que nous trouvons dans la recension d'al-Miklātī : « Il pose ensuite que c'est le propre de l'existant possible par son essence de n'exister que par un autre, qu'il soit par l'autre possible ou nécessaire »⁶⁹⁵. Cette affirmation d'al-Lāwī semble confirmer que l'existant qui est à la fois possible par son essence et nécessaire par autrui est une partie de l'existant possible, de sorte que l'on peut supposer qu'il s'agit comme chez Averroès des existants célestes. Si possibilité par essence et nécessité par un autre ne s'opposent pas chez Avicenne, c'est parce que la nécessité par un autre a le sens causal qu'al-Lāwī donne à la possibilité par essence, et non pas parce que l'existant possible peut être soit nécessaire soit non-nécessaire. Le sens qu'il donne à l'existant possible comme ce qui tient son existence d'autrui et la division qu'il fait au sein de celui-ci entre ce dont l'existence est nécessaire et ce dont l'existence n'est pas nécessaire montrent clairement qu'al-Lāwī est influencé par la recension rušdienne de la division des existants d'Avicenne, en même temps qu'il la critique.

Cette compréhension de l'expression « possible par essence, nécessaire par un autre » et du groupe d'existants qu'elle désigne, si particulière à Averroès, ne laisse pas de doute sur l'influence de ce dernier sur la présentation que fait al-Miklātī de la méthode avicennienne. Les points communs relevés avec la réfutation d'al-Lāwī –que ce soit dans ce qu'il rapporte du traité d'Averroès ou ce qu'il affirme en son propre nom trahissant sa dette envers le Cordouan– pointent vers le traité perdu *Sur le Premier Moteur*, même s'il est encore trop tôt pour affirmer qu'al-Miklātī tire de là sa restitution de la preuve d'Avicenne. Contentons-nous pour l'heure de souligner que la restitution présente dans le traité devait contenir une présentation de la division avicennienne des existants assez

⁶⁹⁵ *Quintessence*, p.249.

similaire à celle que nous lisons dans la *Quintessence*, et examinons à nouveau cette division des existants, mais sous un autre angle cette fois, celui du rapport entre les notions modales et causales.

2) Etude des rapports entre deux couples de concepts nécessaire/possible et non-causé/causé

a. Tour d'horizon des distinctions modale et causale des existants

La division des existants qu'al-Miklātī attribue à Avicenne peut nous interpeler sur un second point : il commence par diviser les existants en causé et sans cause, puis en tire, en dressant une équivalence entre les concepts, une division en possible et nécessaire d'existence. En effet, « nécessaire d'existence » est le nom qui est donné à l'existant sans cause, « possible d'existence » est celui que l'on donne à l'existant causé. Il nous faudra donc nous interroger d'une part sur la validité de l'équivalence stricte qu'établit al-Miklātī dans sa restitution –en identifiant la distinction modale à une distinction causale ne risquons-t-on pas de manquer le sens et l'enjeu de la nouvelle matrice modale avicennienne ?- et d'autre part sur l'ordre de présentation –et de dérivation ?- de ces deux types de distinctions. Or, dans les textes pour lesquels nous avons examiné plus haut la division des existants, deux schémas principaux ressortaient. Le premier qui est celui du *Šifā'* et des *Išārāt* part d'une division modale entre existant nécessaire par essence et existant possible par essence. Lorsque la distinction première est celle-ci, l'ordre et le rapport entre les deux types de distinctions est claire. Ainsi, dans le *Šifā'* I 6, l'ordre est inversé par rapport à ce que nous trouvons dans la *Quintessence* et la distinction entre les couples de concepts est maintenue. La division dans l'intellect des existants extérieurs en possible eu égard à l'essence et nécessaire eu égard à l'essence est présentée en premier (§1) ; vient ensuite l'affirmation que l'existant nécessaire par son essence n'a pas de cause tandis que l'existant possible par son essence a une cause (§2). Le fait d'avoir une cause ou non n'est pas le sens véritable et unique de « possible d'existence » et « nécessaire d'existence » mais ce sont là des propriétés (« *ḥawāṣṣ* »⁶⁹⁶) de l'existant possible et de l'existant nécessaire. Que l'existant nécessaire par son essence n'ait pas de cause est

⁶⁹⁶ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 6, §1, p.29.

présenté comme « manifeste (*ẓāhir*) »⁶⁹⁷ car s'il existait par une cause, il serait aussi nécessaire par cette cause et non par son essence. Quant à l'existant possible, le fait qu'il soit causé découle de l'indifférence eu égard à l'existence et à la non-existence qui le caractérise, de sorte que, lorsqu'il existe comme lorsqu'il n'existe pas, il faut qu'une cause ait distingué ou spécifié l'existence au détriment de la non-existence ou inversement. C'est le même schéma que l'on trouve dans les *Iṣārāt*. Avicenne commence par établir que « tout existant est donc nécessaire d'existence par son essence ou possible d'existence du fait de son essence », puis tire de la possibilité par essence le besoin d'une cause.

« Ce qui a en partage par lui-même la possibilité ne devient pas existant par lui-même. En effet son existence ne convient pas mieux par son essence que sa non-existence en tant qu'il est possible. Si donc l'une des deux devient meilleure, c'est en raison de la présence ou de l'absence d'une chose. Ainsi l'existence de tout possible d'existence est à partir d'un autre. »⁶⁹⁸

L'ordre des distinctions est clair : les existants sont d'abord divisés eu égard à leur essence, sur le plan modal, en nécessaire et possible, puis la distinction causale en est déduite par l'explicitation de l'indifférence de l'essence.

Le deuxième schéma divise les existants en nécessaire par essence et nécessaire par un autre de sorte que la distinction entre le modal et le causal est davantage brouillée. Commençons par examiner ce qu'il en est dans la *Ḥikma al-'Arūḍiyya*, le premier texte d'Avicenne qui nous soit conservé où l'on trouve ces distinctions et qui, si l'on en croit son auteur, daterait de 1001⁶⁹⁹. Comme nous l'indiquions plus haut⁷⁰⁰, le nécessaire (« *al-wāḡib* ») qui est défini comme « l'existant obligatoire (*al-ḍarūrī al-wuḡūd*) selon ce qu'il est » y est divisé de deux façons : Avicenne commence par le diviser en nécessaire par son essence et nécessaire par un autre, puis ajoute que le nécessaire est soit perpétuel soit à un moment et non à un autre.⁷⁰¹ Cette première division, au sein du nécessaire, entre ce qui l'est par essence et ce qui l'est par un autre laisse place ensuite au plan causal :

⁶⁹⁷ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 6, §3, p.30.

⁶⁹⁸ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, p.20 (p.141).

⁶⁹⁹ Avicenne affirme dans son autobiographie (*The Life of Avicenna*, éd. et trad. W. E. Gohlman, State University of New York Press, Albany, 1974, p.38) qu'il avait 21 ans lorsqu'il finit de rédiger la *Ḥikma al-'Arūḍiyya*. Cf. Wisnovsky *in Avicenna's Metaphysics in Context*, p.200.

⁷⁰⁰ Cf. note 665, p.223.

⁷⁰¹ *Al-Ḥikma al-'Arūḍiyya* (MS Uppsala Or. 364, 3v16-4r12) cité par Wisnovsky *in Avicenna's Metaphysics in Context*, p.277 : « Le nécessaire est ce dont l'existence est obligatoire selon ce qu'il est, et cela soit par son essence comme le principe des existants, soit par un autre comme le fait que deux et deux soient quatre. Le nécessaire est soit éternel comme le principe des existants, soit à un moment et pas à un autre comme

« Tout ce qui est nécessaire d'existence par son essence n'a pas de cause. Ce qui a une cause n'est donc pas nécessaire d'existence par son essence, ni impossible d'existence par son essence car sinon il n'existerait pas, il est donc du point de vue de son essence possible d'existence et nécessaire d'existence par sa cause. »⁷⁰²

L'absence de cause du nécessaire d'existence est simplement affirmée. En est déduit ensuite que ce qui a une cause n'est pas nécessaire d'existence. Nous remarquons que, parce que la première division se fait au sein du nécessaire et non entre le nécessaire et le possible, c'est le caractère possible du causé qui est montré ici et non le caractère causé du possible comme c'est le cas dans le *Šifā'*. Il découle de l'absence de cause du nécessaire par essence : le nécessaire par essence n'ayant pas de cause, ce qui a une cause ne peut être nécessaire par essence, mais dès lors qu'il existe, il ne peut non plus être impossible par essence, reste alors qu'il est possible par essence. La possibilité semble ici dériver du caractère causé. Avicenne supplée néanmoins un autre argument qui fait voir qu'en réalité le caractère causé et la nature possible sont dérivés de la non nécessité par essence. En effet, il montre ensuite que ce qui n'a pas de cause –le nécessaire par essence– contrairement à ce qui est changeant, est dépourvu des deux états qui exigent chacun une cause et donc d'être causé.

« Quant à ce qui n'a pas de cause, l'existence de son essence ne se divise pas en deux états (*hālatayn*) par lesquels elle devient causée dans chacun des deux états, de sorte qu'elle est obligatoirement causée et qu'elle n'est pas dépourvue de causalité (*al-ma'lūliyya*). Tout changeant est selon deux états dont il ne possède pas un seul par son essence. Chacun des deux est par une cause et il n'est jamais dépourvu d'eux, tout changeant est donc causé quant à son essence et possible. »⁷⁰³

Ce passage est assez obscur. Wisnovsky propose plusieurs interprétations possibles⁷⁰⁴ de ce qu'Avicenne entend ici par ces deux états, tout en admettant qu'aucune n'est pleinement satisfaisante. L'interprétation 1 comprend les deux états comme renvoyant l'un à la non-existence antérieure à la génération d'une chose et postérieure à sa corruption, l'autre, à l'existence présente de cette chose. Wisnovsky donne des raisons d'exclure cette interprétation, nous y reviendrons. L'interprétation 2 voit là un recours à l'argument à partir de la composition : Avicenne en attribuant au possible deux états dont est dépourvu ce qui est sans cause viserait à montrer qu'il est causé à partir du principe

l'éclipse de la lune à son heure. » Ces deux divisions du nécessaire ne se recoupent pas puisqu'il y a des existants nécessaires par un autre et éternels. La deuxième division vise sans doute à détacher la nécessité de son sens temporel en soulignant que la nécessité n'implique pas nécessairement l'éternité.

⁷⁰² *Al-Hikma al-'Arūdiyya* (MS Uppsala Or. 364, 3v16-4r12), cité par Wisnovsky in *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.277.

⁷⁰³ *Idem.*

⁷⁰⁴ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, pp.248-251.

que tout ce qui est composé a besoin d'une cause qui le compose. Wisnovsky décline cette deuxième interprétation en deux versions possibles : soit (2a) les deux états désignent les deux modes de tout ce qui n'est pas Dieu, la nécessité par un autre et la possibilité par essence ; soit (2b) ils renvoient à la part de puissance et d'acte de tout changeant (en tant que X est en puissance Y et en acte X). Nous proposons une autre lecture de ce passage qui le rapprocherait de l'argument du *Šifā'* exposé plus haut. Il s'agirait pour Avicenne de distinguer l'existant possible pour qui deux états sont possibles –l'existence et la non-existence– de l'existant nécessaire pour qui un seul état est concevable : l'existence. Parce que deux états sont concevables pour l'existant possible, celui-ci est inévitablement causé : car soit il existe et son existence a été distinguée de sa non-existence, soit il n'existe pas et c'est alors sa non-existence qui a été distinguée, dans les deux cas, il faut poser une cause, aucun de ces deux états ne lui appartenant en propre.

L'interprétation que nous suggérons peut sembler assez proche de l'interprétation 1 que présente Wisnovsky car elle comprend aussi les deux états comme renvoyant à l'existence et à la non-existence. Toutefois cette interprétation 1 entend l'existence comme l'existence présente de l'existant et la non-existence comme la non-existence passée ou future de celui-ci de sorte que la division en ces deux états est une division réelle et temporelle, tandis que nous proposons de comprendre les deux états comme l'existence et la non-existence possibles qui divisent logiquement l'existant possible en tant que son essence est indifférente aux deux. Wisnovsky formule à l'encontre de l'interprétation 1 deux objections. Il souligne d'abord qu'Avicenne attribue ces deux états à *l'existence* de l'essence et non à l'essence elle-même, or l'existence ne peut pas se diviser en existence et non-existence⁷⁰⁵. En réalité, Avicenne écrit que *l'existence* de l'essence de ce qui n'a pas de cause *ne se divise pas* en deux états, lorsqu'il attribue positivement la division c'est bien le changeant et non l'existence de celui-ci qui est dit posséder ces deux états. Il est donc possible d'interpréter le choix de faire de l'existence de l'essence le sujet de la phrase comme une affirmation ou explicitation de cette non-division : l'existence de son essence ne peut précisément être qu'existence. La deuxième objection est déterminante et rend assez improbable l'interprétation 1. Elle consiste à

⁷⁰⁵ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.249 : "First, Avicenna does not claim that X is divisible into two states, but that the existence of X is divisible into two states. It is difficult to imagine Avicenna's making the assertion that the existence of something is divisible into non-existence and existence."

montrer que celle-ci échoue à résoudre ce qui est pourtant l'enjeu principal et sans doute, comme le montre Wisnovsky, la motivation réelle de ces distinctions : « figuring out a way to distinguish eternal things which are uncaused (God's self ; God) from eternal things which are not uncaused (God's attributes ; the heavens) »⁷⁰⁶. En effet, la division réelle et temporelle impliquée par l'interprétation 1 fait qu'elle ne peut s'appliquer aux existants éternels causés. Cette objection ne vaut pas contre notre interprétation puisque c'est la définition même du possible que de pouvoir exister ou ne pas exister et qu'elle s'applique à tout ce qui n'est pas nécessaire d'existence par son essence, y compris les existants éternels. Le terme de « changeant » ne doit donc pas s'entendre en un sens restreint comme ne portant que sur les existants engendrés et corruptibles⁷⁰⁷ mais comme portant sur tout être hormis l'existant nécessaire par son essence. C'est ce que semble confirmer ce qu'Avicenne dit ensuite au sujet de ce dernier : « Tout ce qui est nécessaire d'existence par son essence est nécessaire d'existence sous tous ses aspects, de sorte qu'il n'est en aucune façon caractérisé par quelque sorte de changement que ce soit »⁷⁰⁸. Les autres existants sont donc tous changeants bien qu'ils puissent l'être de différentes manières. Il semble donc que, comme dans le *Šifā'* et les *Išārāt*, le caractère causé découle de l'indifférence à l'égard de l'existence et de la non-existence, mais celle-ci n'est pas directement rattachée à la possibilité mais au caractère changeant au sens large de l'existant. Les différents concepts apparaissent ainsi imbriqués de manière quelque peu confuse, ce qui n'est pas surprenant pour une œuvre de jeunesse. On peut penser avec Wisnovsky que la matrice des notions n'est pas pleinement maîtrisée à ce stade. Il est dès lors difficile de discerner un ordre clair, même si celui-ci n'est en tout état de cause pas celui que l'on trouve dans la *Quintessence*. Dans *al-Mabda' wa al-Ma'ād*, écrit une

⁷⁰⁶ *Idem*, p.249.

⁷⁰⁷ Wisnovsky considère que ce qui est dit un peu plus loin va dans le sens de cette première interprétation : « Le possible est (*al-mumkin huwa*) l'existant qui n'est pas obligatoire. 'Possible' se dit de (*yuqālu mumkin li*) ce qui n'est pas impossible et 'possible' se dit <aussi> de (*yuqālu mumkin li*) ce qui dont il n'est pas impossible <qu'il existe et <qu'il n'existe pas et qui n'est pas présentement existant ». Il me semble que l'on peut affirmer à partir des écrits postérieurs d'Avicenne qu'il ne prend pas à son compte ces deux derniers sens de possible, mais au contraire les présente ici comme d'autres sens en lesquels « possible » est communément entendu. L'opposition entre les deux formulations « *al-mumkin huwa* » et « *yuqālu mumkin li* » nous semble aller dans ce sens. Ils correspondent en effet aux deux sens communs de « possible » comme le contraire de l'impossible –qui inclut donc le nécessaire- et comme le futur contingent dont c'est une condition qu'il soit non-existant. Cf. notamment *Al-Nağāt : al-Manṭiq*, pp. 28-29 ; *Al-Išārāt*, vol. 1, p.276 (pp.34-35).

⁷⁰⁸ *Al-Hikma al-'Arūḍiyya* (MS Uppsala Or. 364, 3v16-4r12) cité par Wisnovsky in *Avicenna's Metaphysics in context*, p.277.

décennie plus tard, on retrouve le deuxième schéma mais les hésitations qui semblent caractérisés la *Hikma* ont disparu.

A la différence d'al-*Hikma al-'Arūḍiyya*, le *Mabda'*⁷⁰⁹ commence par donner les sens de nécessaire d'existence et possible d'existence, puis montre dans un deuxième temps que le nécessaire d'existence peut l'être par son essence ou non par son essence et définit chacune de ces subdivisions du nécessaire. Toutefois, comme nous l'expliquions plus haut, la première distinction entre nécessaire d'existence et possible d'existence qui était absente de la *Hikma al-'Arūḍiyya* n'est pas à cet endroit une division ontologique mais une distinction conceptuelle qui ne devient ontologique que dans un deuxième temps lorsqu'il est montré que le nécessaire par un autre est possible par son essence. En effet, dans sa première acception, le possible d'existence –ce dont la supposition de l'existence comme de la non-existence n'entraîne pas d'impossibilité- a une plus grande extension que l'existence concrète non nécessaire puisqu'il comporte aussi bien les existants rendus nécessaires d'existence par la présence de leur cause que les non-existants rendus impossibles d'existence par l'absence de leur cause. A la différence du *Šifā'* et comme dans la *Hikma al-'Arūḍiyya*, la première division ontologique n'est donc pas une division en nécessaire et possible d'existence mais bien une division des existants, tous nécessaires, en « nécessaire par son essence » et « nécessaire par un autre ».⁷¹⁰ Nous avons donc affaire à un seul et même sens de « nécessaire », une nécessité qui est dans un cas absolue, dans l'autre relative. Or c'est précisément cette relativité qui permet de montrer que le nécessaire par un autre est possible par son essence.

« Tout ce qui est nécessaire d'existence par un autre est possible d'existence par son essence, car pour ce qui est nécessaire d'existence par un autre, la nécessité de son existence suit (*tābi'*) d'un certain rapport et d'une relation (*li-nisbatin mā wa idāfa*). Or la considération du rapport et de la relation est autre chose que la considération de l'essence même de la chose qui possède un rapport et une relation. »⁷¹¹

Wisnovsky explicite cette relation et ce rapport en relation causale et affirme que le caractère causé du possible par essence dérive dans le *Mabda'*, non plus d'un argument à partir de la composition mais de la relativité même de la nécessité par un autre : « The causedness of that which is necessary of existence through another and possible of

⁷⁰⁹ La *Nağāt* reprend sur ces questions les passages du *Mabda'*.

⁷¹⁰ On pourrait argumenter qu'il s'agit ici encore d'un premier temps définitionnel et que c'est seulement lorsqu'il a été montré que le nécessaire par essence ne peut pas être nécessaire par un autre qu'il y a à proprement parler division des existants.

⁷¹¹ *Al-Mabda' wa al-Ma'ād*, p.3 ; *Al-Nağāt: Ilāhiyyāt*, II, p.78.

existence in itself therefore derives from the fact that its necessary existence is only ever a consequence of a relation »⁷¹². Il pourrait ainsi sembler que la possibilité par essence est déduite du caractère causé du nécessaire par un autre et que l'ordre est donc inversé entre les distinctions modale et causale. En réalité, le raisonnement ici se passe du plan causal, la possibilité par essence de tout ce qui est nécessaire par un autre est montrée sans recours aux concepts de causé et sans cause.⁷¹³ En effet, le raisonnement qui suit est proche de celui que nous avons rencontré dans la *Hikma al-'Arūḍiyya* au sujet de ce qui a une cause. Ce qui est nécessaire par un autre ne peut être, eu égard à son essence, nécessaire, car il a été montré que ce qui est nécessaire par son essence ne peut être nécessaire par un autre –dans la *Hikma*, ce qui a une cause ne peut être nécessaire par son essence car il a été dit que ce qui est nécessaire par son essence n'a pas de cause. Il ne peut non plus être impossible en vertu de son essence car sinon il n'existerait point. Reste donc qu'il est possible par son essence. Ce qui, dans la *Hikma*, était explicité en termes de cause est ici remplacé par la notion de relation. Or la notion de relation a sur celle de cause un avantage non négligeable : elle fait voir sans ambiguïté aucune que la nécessité parce qu'elle est relative ne peut durer que tant que dure la relation. Puisque la nécessité suit de la relation à l'autre, elle disparaît dès lors que l'autre ou la relation à lui n'est plus. Or puisque l'existant nécessaire par un autre est possible eu égard à son essence, s'il n'est pas rendu nécessaire par un autre, il cesse d'exister étant dès lors rendu impossible par un autre qui est l'absence de sa cause. Parler de cause, c'est être obligatoirement plus ambigu car il ne semble guère exclu qu'un existant continue d'exister après que sa cause ne soit plus. C'est le cas de la maison qui ne s'écroule pas à la mort du bâtisseur ou de Zayd qui continue de vivre après que son père meurt. C'est que, dans ces exemples, cause de la venue à l'existence et cause du maintien dans l'existence ne sont pas les mêmes. Sans doute ceci explique-t-il également le choix à première vue surprenant que fait Avicenne des exemples de « nécessaire d'existence par un autre ». Pour illustrer un existant nécessaire par un autre, l'on s'attendrait davantage à l'exemple d'un existant concret tel que Zayd. Diviser les existants en nécessaire par essence et nécessaire par un autre puis

⁷¹² Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.255.

⁷¹³ La distinction au sein du nécessaire entre ce qui est nécessaire par essence et ce qui est nécessaire par un autre, si elle n'est pas une distinction modale au sens d'une distinction entre deux modalités différentes, reste néanmoins sur le plan modal et non causal. En effet, dire qu'un existant est nécessaire par un autre ce n'est pas dire seulement qu'il tient son existence de cet autre et donc qu'il est causé par lui, mais c'est dire que c'est en raison de cet autre et relativement à lui qu'il lui est impossible de ne pas exister.

prendre comme exemple de ce dernier le chiffre 4 peut sembler déroutant.⁷¹⁴ Toutefois cet exemple montre bien que la nécessité n'appartient au quatre que tant que la relation existe, en lui-même il n'a pas de nécessité. Si nous avons $2+2$, nous avons nécessairement 4, mais il suffit d'ôter une unité pour qu'il n'y ait plus de quatre. Quatre ne pourra continuer d'être après que la relation d'égalité a été levée. De même, il n'y a aucune nécessité à la combustion tant qu'il n'y a pas rencontre entre la puissance de brûler et la puissance d'être brûlé, mais lorsque celle-ci se produit, la combustion est nécessaire. Si en revanche l'une ou l'autre manque de sorte que la relation entre elle est rompue il n'y a plus alors combustion. Si le chiffre 4 n'est pas l'exemple type d'un existant, et si c'est un événement, la combustion –dans la *Hikma* c'était l'éclipse-, plutôt qu'un élément, le feu, qui est choisi ici, ces exemples illustrent deux types de relation sans laquelle il n'y aurait pas de nécessité et pas non plus d'existant. Or c'est tout l'enjeu pour Avicenne de la nécessité par un autre que de révéler un rapport qui dure autant que l'existence. Nous y reviendrons.

Le nécessaire par un autre remplace donc le causé de sorte que la discussion est entièrement conduite sur le plan modal. Toutefois, la possibilité par essence n'est pas à proprement parler déduite de la relativité de la nécessité. Ce qui est mis au jour dans le paragraphe cité c'est que ce qui appartient à la chose en vertu d'une relation est autre que ce qui lui appartient en vertu de son essence, et que par conséquent la nécessité par un autre –modalité relative de l'existant- devra avoir comme corollaire une modalité essentielle, or comme le montre le raisonnement précédent cette modalité ne peut être autre que la possibilité. Le *Mabda'* pousse ainsi jusqu'au bout la distinction entre les deux plans de ce qui appartient à l'existant par son essence et ce qui lui appartient par un autre. La conséquence en est la co-implication de la nécessité relative et de la possibilité essentielle. En effet, la réciprocité de l'implication est affirmée dans la section suivante : « La converse est vraie de sorte que tout existant possible par son essence, si son existence est réalisée, est nécessaire d'existence par un autre car <...> soit son existence est nécessaire soit son existence n'est pas nécessaire, mais si son existence n'est pas nécessaire, il sera toujours possible d'existence sans que son existence ait été distinguée

⁷¹⁴ Cet exemple se trouve, comme le fait remarquer Wisnovsky (*Avicenna's Metaphysics in Context*, pp.239-240), chez al-ʿĀmirī qui est sans doute l'une des influences d'Avicenne dans la formation de sa matrice modale mais cela ne suffit pas à expliquer qu'Avicenne l'emploie, ni d'ailleurs à confirmer une quelconque influence (« I admit that '2+2=4' is such a prosaic example that its use in two or more texts does not constitute definitive proof of some kind of filiation between them »).

de sa non-existence »⁷¹⁵. Il n'y a ainsi pas d'inversion de l'ordre des distinctions, mais une focalisation sur les concepts modaux et les liens de corrélation ou d'exclusion qu'ils entretiennent entre eux. C'est que, comme nous le suggérerons, dans le *Mabda'* comme dans la *Nağāt*, il ne s'agit pas dans un premier temps d'une division des existants mais d'un examen des concepts modaux. Lorsqu'il s'agit en revanche d'emblée d'une division des existants comme dans le *Šifā'* ou dans les *Iṣārāt*, la division porte d'abord sur ce qui leur appartient par essence, la possibilité ou la nécessité, puis le besoin d'un autre est déduit de la possibilité essentielle, *via* l'indifférence à l'égard de l'existence et de la non-existence qu'elle implique. En effet, comme on le verra dans ce qui suit, si au niveau conceptuel la nécessité est première, au niveau ontologique, ce qui est par essence est premier par rapport à ce qui est par un autre.

Ce tour d'horizon a donc permis de montrer que, lorsque les termes des distinctions modale entre possible et nécessaire et causale entre causé et sans cause sont mis en correspondance, c'est le caractère causé qui est déduit de la possibilité par essence du fait de l'indifférence de celle-ci –et pas inversement⁷¹⁶– et que les deux couples de termes bien que rapprochés ne sont pas strictement identifiés. L'enjeu dans le cas du nécessaire par essence est celle de sa positivité. En effet, si l'on réduit le sens de la nécessité par essence à l'absence de cause, on en fait un concept strictement négatif –c'est en effet ce qu'affirmeront al-Ġazālī et Averroès. Or, comme le montre P. Adamson⁷¹⁷, le nécessaire par essence a aussi un sens positif qui est celui de l'existence et plus encore de la confirmation d'existence. Nous y reviendrons plus bas. Quant au possible par essence, si tout existant possible est causé puisqu'il ne peut exister que si une cause a distingué

⁷¹⁵ *Al-Mabda'*, p.3.

⁷¹⁶ Il faut noter une exception à cet ordre des distinctions : dans la *Risāla al-'arshiyya*, une épître sur l'unicité de Dieu et sur Ses attributs (*fī tawhīdihi ta'ālā wa šifātihi*), la première distinction est causale. Voici ce qu'on peut lire au début de la première section établissant un existant nécessaire : « Sachez que l'existant soit a une cause de son existence soit n'a pas de cause. S'il a une cause, c'est le possible, qu'il soit avant l'existence –si nous le supposons dans l'esprit-, ou dans le moment de l'existence –car l'entrée dans l'existence de ce dont l'existence est possible n'ôte pas de lui la possibilité d'existence. S'il n'a pas de cause de son existence sous aucun aspect, alors il est nécessaire d'existence. » (*Mağmū' rasā'il al-šayḥ al-ra'īs*, s. n., Dā'ira al-Ma'ārif al-'Uṣmāniyya, Hyderabad, 1935). D. Gutas (*in Avicenna and the Aristotelian Tradition*, p.535) classe l'épître parmi les écrits pseudépigraphes qu'il reste à authentifier. Il ne semble pas en tout cas que l'on puisse s'appuyer sur ce court traité pour contredire ce que l'on observe dans les œuvres majeures d'Avicenne. Il n'est toutefois pas exclu, comme le suggère Griffel, que cette œuvre ait influencé la compréhension par al-Ġazālī de la conception avicennienne, et –directement ou à travers l'auteur du *TF*– celle d'Averroès. Cf. Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, p.170 : « This small work, *Throne Philosophy* (*al-Ḥikma al-'arshiyya*), made a significant impression on al-Ghazālī ».

⁷¹⁷ P. Adamson, « From the necessary existent to God », in P. Adamson (éd.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 170-189, pp.174-175.

pour lui l'existence au détriment de la non-existence, « possible d'existence par essence » ne signifie pas strictement « causé ». Or l'enjeu est important : identifier ces deux concepts rend en effet incompréhensibles certaines affirmations d'Avicenne qui paraissent dès lors contradictoires. Nous allons dans ce qui suit examiner certaines des motivations du choix d'Avicenne de partir des concepts modaux.

b. Enjeu de la distinction entre possible et causé

S'il est essentiel de maintenir une distinction entre ces deux notions, c'est qu'autrement il faudrait admettre qu'Avicenne se contredit. En effet, il insiste à de nombreuses reprises sur le fait que le possible d'existence par essence n'est eu égard à son essence ni existant ni non-existant et qu'il est eu égard à sa cause nécessaire d'existence, et eu égard à l'absence de sa cause impossible d'existence. « Pour tout ce qui est possible d'existence eu égard à son essence, l'existence et la non-existence sont toutes deux en vertu d'une cause. »⁷¹⁸ Dire qu'un existant est possible par son essence c'est dire que, lorsque l'on considère sa seule essence, celle-ci peut exister ou ne pas exister, il y a une indifférence à l'existence comme à la non-existence, et si la chose existe c'est par une cause, de même que si elle n'existe pas c'est par une cause –qui est l'absence de sa cause. Elle demeure eu égard à son essence possible, et est ou nécessaire ou impossible eu égard à un autre. Avicenne insiste particulièrement sur ce point afin de distinguer le sens qu'il veut donner à « possible » du sens de possible entendu comme ce qui est non-existant dans le présent mais a la possibilité d'exister dans le futur. Ce sens laisse entendre d'une part que la non-existence est inhérente au concept de possible et d'autre part –ce qui en est une conséquence- qu'une fois que la chose existe, sa possibilité est anéantie et elle est alors nécessaire. Contre cela, Avicenne réaffirme non seulement l'égale nécessité de l'existence et de la non-existence eu égard à un autre, mais aussi la perdurance de la possibilité eu égard à l'essence.

« Sachez que ce que l'existence confère en nécessité, la non-existence le confère en impossibilité. Il est impossible que l'état de la non-existence soit possible puis que l'état de l'existence soit nécessaire, au contraire la chose est en elle-même possible, et n'existe pas ou existe. Quelle que soit la condition parmi ces deux dont la perdurance est posée, elle devient, à la condition de sa perdurance, obligatoire et non possible. Cela n'est pas contradictoire car la possibilité est eu égard à l'essence,

⁷¹⁸ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 6, §4, p.31.

tandis que la nécessité et l'impossibilité sont eu égard à une condition qui lui est concomitante. »⁷¹⁹

Ainsi la possibilité est eu égard à l'essence, et indifférente à l'existence et à la non-existence ; la nécessité et l'impossibilité sont eu égard à un autre —la cause- et impliquent respectivement et nécessairement l'existence et la non-existence.

Pourtant, à d'autres endroits, Avicenne semble affirmer quelque chose de très différent, voire de tout à fait opposé. Ainsi, au livre VIII chapitre 3 de la Métaphysique du *Šifā'*, il écrit que tout ce qui n'est pas l'existant nécessaire par lui-même est non-existant eu égard à son essence.

« Il est devenu clair, à partir de ceci et de ce que nous avons précédemment expliqué, que l'existant nécessaire est numériquement un, et clair aussi que tout hormis Lui, lorsqu'on considère son essence, est possible quant à son existence et par conséquent causé, et il est apparu que cela s'achève nécessairement à Lui pour ce qui est de la causalité (*al-ma'lūliyya*). Ainsi donc, toute chose sauf l'un qui est par son essence un et l'existant qui est par son essence existant, acquiert son existence d'un autre, et *il est par lui un être (ays), et par son essence un non-être (lays)*. C'est là ce que signifie le fait pour une chose d'être créée (*mubda'an*), i.e. de recevoir l'existence d'un autre. »⁷²⁰

Ce qui est par essence ici est non pas une indifférence à l'existence et à la non-existence, mais la non-existence : ce qui n'est pas Dieu est par lui-même non-existant. C'est l'existence seule qui est donnée par un autre. La dernière phrase citée nous éclaire sur l'intention d'Avicenne : donner un sens fort de l'instauration du monde par Dieu. Pour qu'il y ait instauration, il faut que la chose reçoive l'existence après n'avoir pas existé. Mais « après » ici ne s'entend pas temporellement, il s'agit au contraire pour Avicenne d'une postériorité essentielle.

« Ce qui appartient à la chose du fait d'elle-même est avant ce qui lui appartient par un autre. Si elle possède à partir d'un autre l'existence et la nécessité, *elle possède à partir d'elle-même la non-existence et la possibilité*, et sa non-existence est avant son existence, et son existence après sa non-existence, selon une antériorité et une postériorité essentielles. Ainsi l'existence de toute chose autre que le premier unique est après qu'en vertu de ce qu'elle mérite par elle-même, elle n'a pas été. »⁷²¹

La phrase que nous soulignons apparaît hautement problématique puisqu'elle met ensemble la possibilité et la non-existence, toutes deux présentées comme par essence, alors qu'Avicenne affirme ailleurs comme nous l'avons vu que « possible par essence » signifie ni existant ni non-existant par essence, car s'il était existant par essence il serait

⁷¹⁹ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, pp.92-93. Voir aussi la partie logique, p.29.

⁷²⁰ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, VIII 3, §6, p.272. Nous soulignons.

⁷²¹ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, VIII 3, §8, pp.272-273. Nous soulignons.

nécessaire par essence et s'il était non-existant par essence, il serait impossible par essence.

Nous retrouvons ces mêmes affirmations dans la *Nağāt* dans la section expliquant l'adventicité essentielle. Nous traduisons l'ensemble de la section :

« Sachez que de même qu'une chose peut être adventée selon le temps, de même elle peut être adventée selon l'essence. En effet, l'adventé est ce qui est après n'avoir pas été, et la postériorité comme l'antériorité peuvent être par le temps et elles peuvent être par l'essence. Si donc il appartient à la chose dans son essence que l'existence n'est pas pour elle nécessaire et qu'au contraire si l'on considère son essence seule sans sa cause elle n'existe pas, mais existe seulement par la cause, et que ce qui est par essence est avant ce qui est par autre chose que l'essence, alors *il appartient à tout causé dans son essence et premièrement qu'il est non-être (lays) puis par la cause et deuxièmement qu'il est être (ays)*. Tout causé est donc adventé, c'est-à-dire qu'il acquiert l'existence à partir d'un autre après qu'il lui appartient dans son essence de ne pas être existant. Tout causé est donc dans son essence adventé. Si <une chose> est par exemple existante de tout temps, recevant cette existence d'un existentiateur, alors elle est adventée, car son existence est après sa non existence d'une postériorité par essence et de la façon que nous avons évoquée. Son advection n'est pas que dans un instant du temps seulement, elle est au contraire adventée de tout temps et de toute éternité. Il n'est pas possible qu'un adventice soit après qu'il n'était pas selon le temps à moins qu'il ne soit précédé d'une matière à partir de laquelle il est advenu. »⁷²²

Avicenne affirme qu'à la chose qui n'est pas nécessaire par essence, il appartient, quant à son essence, de ne pas exister mais d'exister seulement par sa cause. Ce qui est problématique ce n'est pas de dire qu'il n'a pas l'existence par essence, cela est vrai aussi du possible par essence, mais d'affirmer positivement qu'il a la non-existence *par essence*. C'est pourtant bien ce qu'il fait, dans les mêmes termes que dans le *Šifā'* : le *lays* est par essence et premier ; le *ays* est par un autre et second. Le contexte est ici plus explicite encore que dans le *Šifā'*. Il s'agit de prouver l'adventicité essentielle de tous les existants hormis l'existant nécessaire par essence, c'est-à-dire comme le montre la fin du texte aussi bien pour les adventices temporels que pour les êtres éternels. Cette antériorité essentielle est d'ailleurs la seule qui vaille selon Avicenne pour donner son plein sens à l'advection et donc à l'acte divin. L'advection essentielle a deux avantages cruciaux pour Avicenne : d'abord et avant tout, permettre de penser une *advection* des êtres éternels – *i.e.* une sortie de la non-existence à l'existence-, et –comme la fin de la section en témoigne- montrer le caractère continu et non ponctuel de l'advection. Nous remarquons qu'il est question ici du causé (*ma'lūl*) et de l'adventé (*muḥdaṭ*), non directement du

⁷²² *Al-Nağāt: Ilāhiyyāt*, I, p.75. Nous soulignons.

possible, bien qu'il s'agisse de ce dont l'existence n'est pas rendue nécessaire par son essence. Le possible d'existence n'est d'ailleurs introduit que dans le chapitre suivant, deux sections plus bas. Or le causé est un relatif et en tant que tel inclut en son concept le rapport à la cause. De même le rapport à un autre est inclus dans le nécessaire par un autre. Le possible au contraire parce qu'il ne concerne que l'essence seule ne renvoie en tant que tel à aucun autre. Dès lors, considérer l'essence seule dans le cas du possible c'est contempler une indifférence, tandis que dans le cas du causé c'est considérer une absence de rapport. L'existant possible en tant que possible n'est eu égard à son essence ni existant ni non-existant, mais en tant que causé, il est eu égard à son essence non-existant. Il en va de même dans le *Šifā'* : si ce n'est pas aussi explicite que dans la *Nağāt* où le sujet de la phrase est « tout causé », c'est là aussi en tant que tout ce qui n'est pas le Premier « acquiert son existence d'un autre » qu'il est par cet autre un *ays* et par son essence un *lays*. La phrase qui précède cette affirmation et que nous citons plus haut précise que « tout hormis Lui, lorsqu'on considère son essence, est possible quant à son existence *et par conséquent causé* »⁷²³.

La contradiction n'est donc qu'apparente et tient à l'opposition de deux moments argumentatifs : Avicenne cherche dans le premier à dissocier tout à fait le possible de l'adventice, *i.e.* de l'adventé temporel, alors que dans le second, il vise à unir ensemble le possible et l'adventé essentiel. Le possible n'est pas l'adventice et l'antériorité temporelle de la non-existence n'entre pas dans sa définition. La non-existence précédente ne dépend pas de l'agent, son acte n'a aucun rapport à elle et n'est *a fortiori* pas conditionné par elle. L'acte de l'agent se lie à l'existence. Or cette existence n'appartient pas par essence à l'existant possible, elle s'ajoute à son essence. Dès lors, lorsque son essence est considérée, le possible d'existence peut être conçu comme existant ou non-existant sans qu'aucune impossibilité n'en découle, il n'est donc de ce point de vue ni existant ni non-existant eu égard à son essence. Mais cela n'est vrai que parce que, lorsque l'on considère l'essence du possible par essence, l'existence n'y est pas incluse, contrairement au nécessaire d'existence qui n'a pas d'essence ou de quiddité autre que sa propre existence, étant le seul être en qui il n'y a pas de distinction entre l'essence et l'existence⁷²⁴. Son essence était donc d'abord –même si ce d'abord est

⁷²³ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 3, §6, p.272. Nous soulignons.

⁷²⁴ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 4, §3, p.274 et §13, p.276.

évidemment essentiel et non temporel- sans existence, puis l'existence s'est ajoutée à lui. Lorsque donc l'on considère un existant possible –qui est, puisqu'il existe, nécessaire par un autre-, il est vrai de dire qu'il a l'existence après ne l'avoir pas eue. Il faut, semble-t-il, distinguer –logiquement du moins- le *possible* d'existence dont l'essence est indifférente à l'existence et la non-existence et qui peut donc être ou nécessaire par un autre ou impossible par un autre et l'*existant* possible qui a acquis son existence d'un autre et possède donc l'existence après ne l'avoir pas possédée. Dit autrement, il s'agit de la distinction entre le possible par essence et le nécessaire par un autre, et c'est là la différence intentionnelle qu'il faut maintenir entre eux bien que, lorsqu'ils sont corrélés, ils soient identiques extensionnellement.

Il s'agit donc en réalité de deux manières d'exprimer la distinction de l'essence et de l'existence pour ces existants non nécessaires par essence. En effet, ce que révèle la possibilité par essence c'est que l'existence n'appartient pas à l'essence mais est quelque chose qui s'ajoute à elle. Dès lors, cet ajout est nécessairement second par rapport à l'essence qui est d'abord sans existence. Or si elle est d'abord sans existence elle est d'abord non-existante, non pas temporellement mais essentiellement. L'adventicité essentielle prend donc à l'adventicité, temporelle cette fois, l'évidence du besoin d'une cause pour la venue à l'existence. Elle permet ainsi de donner un sens fort à l'acte divin, satisfaisant par là à la conception restreinte de l'acte des *mutakallimūn* pour qui il ne peut y avoir à proprement parler d'acte que de ce qui vient à être.⁷²⁵ Mais c'est de la possibilité qu'elle tient son essentialité : c'est bien la possibilité qui, par l'indifférence qui la caractérise, révèle le statut de l'existence comme s'ajoutant à l'essence de sorte que l'essence de tout existant était d'abord sans existence. Or l'essentialité de la possibilité est ce qui permet d'établir la nécessité d'un rapport durable et non pas seulement ponctuel avec la cause. Dans sa preuve établissant un existant nécessaire dans *la Nağāt*, Avicenne a recours à la possibilité par essence de l'adventice afin de montrer que ce n'est pas seulement pour venir à l'existence que l'adventice a besoin d'une cause mais aussi pour se maintenir dans celle-ci.

⁷²⁵ Si l'objection telle qu'elle est formulée dans le *TF* contre les philosophes semble être propre à al-Ġazālī, on trouve déjà chez al-Aš'arī –et sans doute est-il sur ce point en accord avec les ḡubbā'ites- l'idée que seul peut être objet de volonté et donc de pouvoir ce qui est susceptible de venir à l'existence. Cf. Gimaret, *La Doctrine d'al-Ash'arī*, p.198.

« Tout adventice, et même tout causé⁷²⁶, est si l'on considère son essence possible d'existence. Mais la vérité est que son essence est possible en elle-même bien qu'elle soit à la condition de sa non-existence impossible d'existence et à la condition de son existence nécessaire d'existence. »⁷²⁷

Il n'y a guère là de contradiction puisque la possibilité est eu égard à l'essence tandis que la nécessité et l'impossibilité sont eu égard à une condition qui s'y rattache. Que la possibilité appartienne au plan de l'essence est ce qui permet de faire voir que le besoin d'un autre dure tant que l'essence dure, tant donc que l'existant est l'existant qu'il est.

« S'il en est bien ainsi, le possible n'a pas en lui-même d'existence nécessaire sans aucune condition ; au contraire, tant que son essence est cette essence-là elle ne sera pas nécessaire d'existence par essence mais par un autre et par une condition. Elle ne cessera donc jamais d'être liée quant à son existence à un autre. Or tout ce qui a besoin d'un autre et d'une condition a besoin d'une cause. Il apparaît ainsi que le maintien de l'adventice et son existence après l'adventon sont par une cause dont l'existence dure, et il est par lui-même non nécessaire. »⁷²⁸

La possibilité essentielle en tant qu'essentielle permet de penser un rapport éternel de sorte que les êtres éternels n'échappent pas à la subordination à l'existant nécessaire par essence et qu'il est ainsi possible de faire une distinction au sein des existants éternels.

La possibilité apparaît dès lors comme un concept plus puissant que l'adventicité temporelle –puisque'elle permet de montrer non seulement le besoin d'une cause de la venue à l'existence par son indifférence, mais aussi le besoin d'une cause du maintien dans l'existence par l'essentialité de cette indifférence- et premier par rapport à l'adventicité essentielle qui, nous l'avons dit, fait découler d'elle son caractère essentiel. En outre, comme son corollaire le nécessaire par un autre, le concept de possible offre par rapport à celui de causé l'avantage de la non équivocité : il permet d'unir ensemble tous les existants qui ne sont pas nécessaires par leur essence, adventices comme éternels, dans un seul rapport univoque avec l'existant nécessaire par essence, là où le concept de causé implique de spécifier s'il s'agit d'une cause de la venue à l'existence, du maintien dans l'existence ou des deux. L'antériorité du possible est à la fois celle de son essentialité par rapport à la relativité du causé et du nécessaire par un autre, et celle de sa modalité. En effet, s'il est essentiel que la distinction modale soit première par rapport à la distinction

⁷²⁶ Bien qu'il s'agisse à cet endroit du raisonnement portant sur l'adventice temporel, l'élargissement à tout causé montre que ces propos valent également pour l'adventé essentiel ou dit autrement le causé éternel.

⁷²⁷ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.92.

⁷²⁸ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.93. Cf. *Al-Mabda'*, pp.25-26.

causale c'est aussi, comme nous allons le voir, parce que les notions modales sont des notions premières.

c. Le nécessaire et le possible comme notions premières

Il est essentiel pour Avicenne –afin que sa preuve soit métaphysique- de partir de caractéristiques de l'existant en tant qu'existant. Or nécessaire et possible remplissent ce critère. En effet, au chapitre 2 du livre I de la Métaphysique du *Šifā'*, Avicenne détermine le sujet de la métaphysique comme étant l'existant en tant qu'existant et ajoute que « ce qui y est recherché ce sont les choses qui lui sont concomitantes en tant qu'il est existant, sans condition (*min ġayr šarṭ*) »⁷²⁹. Il distingue ensuite deux sortes de concomitants :

« Certaines de ces choses sont pour lui telles des espèces, comme la substance, la quantité et la qualité. En effet, l'existant n'a pas besoin pour se diviser en elles d'une division antérieure, à la manière dont la substance a besoin de divisions afin que s'ensuive sa division en homme et non homme. D'autres sont *tels des accidents propres* (*ka-l- 'awāriḍ al-ḥāṣṣa*), comme par exemple l'un et le multiple, la puissance et l'acte, l'universel et le particulier, et *le possible et le nécessaire*. En effet, *l'existant n'a pas besoin pour recevoir ces accidents et être préparé à les <recevoir> d'être caractérisé comme physique, mathématique, moral ou autre.* »⁷³⁰

La nécessité et la possibilité sont des accidents propres de l'existant en tant qu'existant. C'est donc seulement en tant qu'il existe et non en tant qu'il est un certain type d'existant qu'un existant est nécessaire ou possible. Or ce qui appartient à l'existant en tant que tel est premier par rapport aux accidents qui lui appartiennent en tant qu'il est tel type particulier d'existant, comme le mouvement qui appartient à l'existant en tant qu'il est un existant physique. C'est en ce sens qu'il considère dans les *Iṣārāt* que sa preuve qui part de l'existant en tant que tel est plus noble que celle qui part d'accidents de l'existant. Au chapitre 4, Avicenne affirme aussi de « cause » et « causé » qu'ils appartiennent à l'existant en tant que tel : « L'existant n'a pas besoin pour être cause ou causé d'être physique ou mathématique ou autre »⁷³¹. La priorité du nécessaire ne tient donc pas seulement à ce qu'il qualifie l'existant en tant que tel mais à sa qualité de notion première.

⁷²⁹ *Al-Šifā'*: *Ilāhiyyāt*, I 2, §12, p.10.

⁷³⁰ *Al-Šifā'*: *Ilāhiyyāt*, I 2, §13, p.10. Nous soulignons.

⁷³¹ *Al-Šifā'*: *Ilāhiyyāt*, I 4, §4, p.20. Le couple de notions ici est cause et causé et non sans cause et causé, mais on peut dire que de même que, pour Avicenne, une chose sera cause ou causée seulement en tant qu'elle existe et non en tant qu'elle est un existant particulier, physique ou autre, de même c'est en tant qu'existant qu'elle sera sans cause ou causée.

En effet, le « nécessaire (*al-ḍarūrī*) » est présenté, au chapitre 5 du livre 1 de la Métaphysique du *Šifā'*, comme faisant partie des notions dont « les sens (*ma'ānīhā*) sont imprimés (*tartasimu*) dans l'âme de façon première »⁷³², parmi lesquelles on compte aussi l'existant, la chose et l'un. A. Bertolacci voit dans la théorie avicennienne des notions premières « the Arabic pendant of the Medieval doctrine of transcendentals »⁷³³. Il recense quatre caractéristiques de ces transcendants : « the transcendentals are concepts that are (i) first; (ii) starting-points of conceptual knowledge; (iii) most notorious; (iv) most universal »⁷³⁴. En tant que notion première, « nécessaire » est donc indéfinissable, car il est connu premièrement et ne peut être expliqué par quelque chose de plus connu que lui, et on ne peut donc qu'attirer l'attention sur sa réalité. En effet, toute tentative d'explicitation des trois concepts modaux est condamnée à la circularité, chacun d'eux étant expliqué à partir des deux autres. Ainsi, en logique par exemple, le *ḍarūrī* est décrit comme « ce qu'il n'est pas possible de supposer non-existant ou ce qui, lorsqu'il est supposé autre qu'il n'est, est impossible »⁷³⁵. De même, le *wāğib* est dit de « ce pour quoi il est interdit et impossible qu'il ne soit pas »⁷³⁶. Bien que cette circularité frappe les trois modalités, le nécessaire (*al-wāğib*) est présenté comme le plus digne d'être conçu de façon première, en raison de son rapport à l'existence qui est plus connue que la non-existence. En effet, « le nécessaire signifie la confirmation de l'existence (*ta'akkud al-wuğūd*) »⁷³⁷. Cette formule qui est présente deux fois dans le *Šifā'* pose la question du

⁷³² *Al-Šifā': Ilāhiyyāt*, I 5, §1, p.22. Le verbe « *yartasimu* » renvoie à l'idée d'une impression dans l'âme mais laisse aussi entendre qu'il s'agit non pas de définition (*ορισμός*) mais de « *rasm* » (*ὑπογραφή*), ce qui pourrait renvoyer à l'inévitable circularité à laquelle aboutit toute tentative de définition du nécessaire qu'on ne peut faire connaître par quelque chose de plus connu que lui, en tant précisément que c'est une notion première.

⁷³³ A. Bertolacci, « 'Necessary' as primary concept in Avicenna's metaphysics », in G. Fioravanti et S. Perfetti (éds.), *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, ETS, Pise, 2008, 31-50, p.31.

⁷³⁴ Bertolacci, « 'Necessary' as primary concept », pp.37-38.

⁷³⁵ *Al-Šifā': Ilāhiyyāt*, I 5, §22, p.28.

⁷³⁶ *Al-Šifā': Ilāhiyyāt*, I 5, §23, p.28. Avicenne emploie ici tantôt le terme de *ḍarūrī* tantôt celui de *wāğib*. Ces deux termes semblent ici synonymes, le premier renvoyant peut-être davantage au champ de la logique, le second à celui de la métaphysique, *wāğib* désignant le *wāğib al-wuğūd*. Bertolacci, dans son article « 'Necessary' as primary concept », p.45, donne une explication possible de ces variations : « The varying terminology that Avicenna uses to refer to 'necessary' and 'impossible' in A and B (*ḍarūrī* and *muḥāl*, *wāğib* and *mumtani* 'respectively), as well as the different order of the concepts in the two lists ('possible', 'necessary', 'impossible' in the first; 'impossible', 'necessary', 'possible' in the second), might either mirror the peculiarity of the Arabic translations of Aristotle or indicate the use of different and non-congruent sources ». Il ajoute en note que « nécessaire » est rendu par Ishāq ibn Hunayn dans sa traduction du *De Interpretatione* tantôt par *ḍarūrī* tantôt par *wāğib*.

⁷³⁷ *Al-Šifā': Ilāhiyyāt*, I 5, §24, p.28. Nous traduisons « *ta'akkud al-wuğūd* » par « confirmation d'existence », qu'il faut entendre comme le fait pour l'existence d'être confirmée, c'est là le sens de cette cinquième forme. Marmura traduit par « assuredness of existence » (il traduit le verbe « *tu'akkidu* » par

rapport entre nécessité et existence. Si « nécessaire » signifie la confirmation de l'existence, le concept de nécessité inclut la notion d'existence.⁷³⁸ C'est en effet ce dont témoigne aussi la deuxième occurrence de l'expression « *ta'akkud al-wuğūd* » au chapitre 7 du livre I. Dans ce chapitre, Avicenne vise à prouver l'unité de l'existant nécessaire par essence. Pour montrer l'impossibilité de la division du sens de la nécessité d'existence, il fait voir que cette division en une multiplicité ne pourrait être qu'une division par les différences ou par les accidents. Or les différences n'entrent pas dans la définition du genre ou de ce qui tient lieu de genre. Elles ne fournissent donc pas au genre sa réalité, mais sa subsistance en acte. Il faudrait donc, si la nécessité d'existence avait des différences qui la divisaient qu'elles lui fournissent l'existence en acte. Mais cela est impossible parce que l'existence est déjà incluse dans la réalité de la nécessité d'existence :

« La réalité de la nécessité d'existence n'est rien d'autre que la confirmation d'existence elle-même (*naḥs ta'akkud al-wuğūd*), contrairement à la réalité de l'animalité qui est une entité (*ma'nā*) autre que la confirmation d'existence et pour laquelle l'existence ou bien est un conséquent ou bien s'ajoute à elle, comme vous le savez. Dès lors, fournir l'existence à la nécessité d'existence c'est fournir une condition qui appartient nécessairement à sa réalité, or il est impossible que cela soit permis entre le genre et la différence. »⁷³⁹

Dire que la nécessité d'existence a le sens de la confirmation d'existence et même n'est rien d'autre que cela, c'est dire que l'existence ne vient pas s'ajouter à elle de l'extérieur mais qu'elle est une condition de sa réalité. Il ne saurait donc y avoir de différences qui viennent conférer à la nécessité d'existence l'existence en acte puisque celle-ci est incluse dans sa réalité. Est-ce à dire que la nécessité d'existence n'a pas d'autre sens que l'existence en acte et que c'est en ce sens qu'il faut comprendre l'idée de confirmation d'existence, comme existence effective ?⁷⁴⁰

« confirm »), c'est la traduction que choisit aussi Bertolacci. Davidson, lui, traduit par « certainty of existence », Adamson par « guarantee of existence ».

⁷³⁸ Il s'ensuit selon Bertolacci (p.47) la subordination du concept de nécessaire à celui d'existant : « 'necessary' is intentionally subordinated to 'existent', since it includes the meaning of this latter in its own meaning ».

⁷³⁹ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 7, §6, p.36. Bertolacci voit dans ce passage l'affirmation d'une identité transitive entre nécessité d'existence et existence au moyen de la certitude d'existence.

⁷⁴⁰ Davidson, *Proofs*, p.293 : « If no more can be said about the meaning of necessarily existent, it is difficult to see how necessary existence differs from actual existence. Indeed, necessary existence for Avicenna seems simply to be actual existence, with the added understanding that whatever actually exists, exists by necessity, and with the further understanding that necessity is a primary concept, the meaning of which must be grasped immediately. »

Il peut sembler que c'est précisément ce qu'Avicenne fait dans ce texte puisque, pour montrer que les différences ne peuvent fournir l'existence en acte à la nécessité d'existence, il affirme que la réalité de celle-ci n'est rien d'autre que la certitude d'existence.⁷⁴¹ Nous savons en outre, depuis le chapitre 6 du livre I, que tout ce qui existe est nécessaire d'existence, soit par essence soit par un autre. Toutefois, Avicenne dit bien que l'existence en acte est une condition de la réalité de la nécessité et non que c'est la même chose. Il ne semble donc pas vouloir identifier ici existence en acte et confirmation d'existence, mais plutôt, il s'appuie sur l'évidence de l'inclusion de l'existence dans ce qui n'est rien d'autre que confirmation d'existence pour faire voir qu'elle est incluse dans la nécessité. Il s'agit donc encore une fois d'attirer l'attention sur ce qui est en réalité déjà connu⁷⁴², à savoir que la nécessité, étant ce qui ne peut pas ne pas exister, implique manifestement l'existence. Une chose ne peut pas être nécessaire sans exister, si elle n'existe pas, elle est, quant à son essence, ou possible ou impossible mais pas nécessaire. Pour autant, la nécessité d'existence n'est pas strictement synonyme de l'existence, pas plus que « *ta'akkud al-wuğūd* » n'est synonyme de « *wuğūd* », fût-il « *bi-l-fi'l* ». C'est en effet ce qui apparaît au sujet de l'existant nécessaire par un autre à propos duquel Avicenne écrit dans la *Nağāt* –et avant déjà dans le *Mabda'* :

« Nous avons montré < dans nos livres de logique > que l'existant n'est pas obligatoire (*darūriyan*)⁷⁴³ parce qu'il est existant mais par le fait qu'est posée une condition, qui est de poser un sujet ou un prédicat ou une raison et une cause, mais pas l'existence elle-même. »⁷⁴⁴

Il est vrai qu'un existant est, à la condition de son existence, nécessaire d'existence, et il est aussi vrai qu'un existant possible par son essence est, tant qu'il existe, nécessaire d'existence. Mais pour autant ce n'est pas en tant qu'il existe qu'il est nécessaire d'existence. Ce point est crucial pour Avicenne car il veut montrer qu'une chose a besoin d'une cause non seulement pour venir à l'existence mais encore ensuite pour continuer d'exister. C'est pourquoi il réaffirme ce qu'il avait montré en logique, à savoir que ce n'est pas parce que la chose existe qu'elle est nécessaire, mais parce que sa cause existe.

⁷⁴¹ Cf. Bertolacci, « 'Necessary' as primary concept », p.49.

⁷⁴² Davidson, *Proofs*, p.293 : « As a mere 'indication' of the meaning of necessity Avicenna wrote that the term 'signifies certainty of existence'. »

⁷⁴³ C'est peut-être parce qu'il renvoie à cet endroit à ses écrits logiques qu'Avicenne emploie ici le terme de *darūrī* au lieu de *wāğib*. Cette référence que l'on trouve déjà dans le *Mabda'* désigne vraisemblablement, comme le remarque Wisnovsky (p.253, note 4) au sujet d'un renvoi précédent à la logique, le *Muḥtaṣar al-aṣḡar fī al-manṭiq* qui date à peu près de la même époque que le *Mabda'* et dont Avicenne reporte aussi le texte dans la partie logique de la *Nağāt*.

⁷⁴⁴ *Al-Mabda'*, p.26 ; *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.93.

La nécessité d'existence ne se réduit donc pas intentionnellement à l'existence mais elle est cette confirmation de l'existence qui revient à l'existant du fait de sa cause. Ainsi, dans le cas du nécessaire par essence, l'enjeu de l'unification de la nécessité et de l'existence est d'assurer l'unité de l'existant nécessaire : si l'existence en acte pouvait être distinguée de la nécessité, si elle s'ajoutait à sa réalité, il s'ensuivrait nécessairement une multiplicité dans le Premier. S'il est important en même temps de les distinguer logiquement, c'est afin d'ôter tout doute concernant le nécessaire par un autre, en montrant qu'il est impossible que l'existence en acte suffise à expliquer la nécessité, car autrement on pourrait croire que ce qui est existant, du simple fait qu'il est venu à l'existence, pourrait se maintenir dans celle-ci sans avoir besoin d'une cause de son maintien. Le sens de la confirmation de l'existence est alors manifeste pour le nécessaire par un autre : c'est en effet ce dont l'existence est confirmée par l'existence de sa cause, en ce sens il est *mu'akkad al-wuğūd*. Mais comment la comprendre dans le cas du nécessaire par essence ?⁷⁴⁵ Il nous semble que la notion de *ta'akkud al-wuğūd* par essence peut s'entendre comme le *wuğūb* dans ses deux dimensions intransitive et transitive ou, pour reprendre les termes d'Adamson, intrinsèque et extrinsèque. Il distingue en effet « the necessary existent's 'intrinsic' trait of necessity » et « its 'extrinsic' trait of being a cause for all other things »⁷⁴⁶. Or on peut déceler ces deux dimensions dans la confirmation d'existence. La nécessité est d'abord *ta'akkud al-wuğūd*, dans le cas de l'existant nécessaire par essence, au sens où il est existence et rien d'autre qu'existence, « l'existence pure à la condition de nier de lui la non-existence et toutes les caractéristiques »⁷⁴⁷. Avicenne précise en effet qu'il ne signifie pas par là l'existence absolue que d'autres ont en partage, mais qu'il entend que l'existant nécessaire est « l'existant à la condition que ne lui soit ajoutée aucune composition »⁷⁴⁸. Mais si sa nécessité est *confirmation* d'existence c'est également au sens où l'existant nécessaire est non seulement « *tāmm al-wuğūd* » –en ce que rien ne manque à son existence- mais aussi

⁷⁴⁵ Davidson (*Proofs*, p.293) applique à la confirmation de l'existence (« certainty of existence ») les distinctions de la nécessité : le nécessaire par essence est ce qui possède le *ta'akkud al-wuğūd* par essence et le nécessaire par un autre ce qui possède le *ta'akkud al-wuğūd* par un autre. Voir aussi Bertolacci, « 'Necessary' as primary concept », p.48.

⁷⁴⁶ P. Adamson, « From the necessary existent to God », p.172. Il montre comment de ces deux dimensions de la nécessité par essence dérivent tous les attributs divins.

⁷⁴⁷ *Al-Šifā': Ilāhiyyāt*, VIII 4, §13, p.276.

⁷⁴⁸ *Al-Šifā': Ilāhiyyāt*, VIII 4, §13, p.277. Cette distinction entre l'existence nécessaire de Dieu et l'existence absolue correspond à la distinction entre la négation par équipollence (*'udūl*) –l'existence à la condition que rien n'y soit ajouté- et la négation simple –l'existence sans la condition que quelque chose lui soit ajouté. Cf. Porro, « Immateriality and Separation », pp.294-299.

« *fawqa al-tamām* » parce qu'« il n'a pas que la seule existence qu'il a, mais que toute existence déborde aussi de son existence, et est à lui, et émane de lui ». On peut dire, de la même manière, que l'existant nécessaire est existence mais qu'il est aussi confirmation d'existence, au sens où il est *mu'akkid al-wuğūd* pour tout ce qui n'est pas lui. Avicenne fait usage de ce sens actif de *mu'akkid* pour désigner le Premier dans le *Šifā'*, au chapitre 4 du livre VIII de la partie métaphysique : « Il faut donc soit qu'il y ait une réalité <correspondant à> notre propos 'nécessité d'existence' soit qu'il n'y en ait pas. Mais il est impossible que ce sens (*ma'nā*) n'ait pas de réalité alors qu'elle est le principe de toute réalité, plus encore qu'elle est ce qui *confirme* (*tu'akkidu*) et valide toute réalité »⁷⁴⁹. On ne saurait concevoir que ce qui confirme toute réalité ne soit pas lui-même une réalité. De la même façon, comment l'existant nécessaire pourrait-il ne pas être suprêmement existant lui qui confirme l'existence de tout existant ? Si donc l'explicitation de la nécessité d'existence en confirmation d'existence corrobore le lien étroit entre nécessité et existence en acte déjà établi par l'affirmation de leur identité extensionnelle⁷⁵⁰, elle invite aussi à maintenir une distinction entre les deux afin de ne pas se méprendre sur le sens exact en lequel le nécessaire par essence n'est rien d'autre qu'existence ni manquer le lien qui unit la nécessité des existants nécessaires par un autre à la nécessité de l'existant nécessaire par essence.

Nous pouvons soulever, pour finir sur ce point, une dernière difficulté. Nous le rappelions plus haut, la distinction entre nécessaire par essence et nécessaire par un autre implique que tous les existants sont nécessaires. La nécessité a ainsi la même extension universelle que l'existence. Cela ne paraît guère étonnant puisque, dans le chapitre 5 du livre I de la Métaphysique du *Šifā'*, le nécessaire est compté au côté de l'existant et de la chose au nombre des notions premières, or l'universalité est la quatrième caractéristique de la notion première que dégage Bertolacci. Pourtant, lorsqu'au chapitre 2 de ce même livre, nécessaire et possible sont entendus comme accidents propres de l'existant, nécessité et possibilité semblent partager les existants en deux groupes. C'est en effet ce que remarque Bertolacci : « When in this text Avicenna qualifies 'possible' and 'necessary' as properties of 'existent', he takes them as disjunctive properties: every existent, in so far as it is existent (*i.e.* regardless whether it is a hylomorphic movable

⁷⁴⁹ *Al-Šifā'*: *Ilāhiyyāt*, VIII 4, §7, p.275.

⁷⁵⁰ Bertolacci montre (« 'Necessary' as primary concept », p.49) que le nécessaire d'existence a la même extension universelle que l'existant.

item, or a mathematical entity, or one of the things brought about by human actions, *etc.*), is either possible or necessary »⁷⁵¹. Comme propriété disjonctive, le nécessaire désigne donc une partie seulement des existants tandis que, comme notion première, il regroupe tous les existants. Mais comment le nécessaire peut-il être à la fois partie et tout ? La difficulté n'est en réalité qu'apparente puisqu'il n'y a pas là de contradiction mais deux approches différentes : en I 2, on examine l'existant en tant qu'existant et l'on découvre ses accidents propres, *i.e.* ce qui appartient à l'existant en tant que tel sans qu'aucune condition ne soit posée ; en I 5, on étudie les notions premières et leur relation, or en tant que transcendantal, le nécessaire ne se réduit pas à un prédicat essentiel, il est en-deçà de la distinction par essence/par un autre. C'est cette même différence qui se retrouve entre le *Šifā'* I 6 et le *Mabda'* ou la *Nağāt* II, 1 : dans le *Šifā'*, le métaphysicien examine l'existant en tant qu'existant et le divise selon son essence ; dans le *Mabda'* et la *Nağāt*, il présente les acceptions de la notion première « nécessaire ».⁷⁵²

La modalité rassemble donc à la fois l'appartenance à l'existant en tant qu'existant et la priorité gnoséologique. Partir de ces concepts pour prouver l'existence de Dieu c'est donc s'assurer de partir de l'existant en tant qu'existant, et parmi ses caractéristiques, de ce qui est connu premièrement. Nous avons ainsi cherché à montrer que lorsque dans le *Šifā'* par exemple les existants sont divisés d'abord en nécessaire et possible par essence, puis en sans cause et causé, l'ordre n'est nullement anodin mais qu'au contraire, la distinction modale est première et doit l'être. Comment comprendre dès lors que chez al-Miklātī la modalité soit réduite à son sens causal de sorte que la division avicennienne des existants apparaisse avant tout comme une division en ce qui a une cause et ce qui est sans cause ?

3) Origine et implications de l'identification des distinctions modale et causale

En effet, chez al-Miklātī, nous le disions, l'ordre est exactement inverse : l'existant est divisé dans l'intellect –comme dans le *Šifā'*, la division est dans l'esprit⁷⁵³– en non causé et causé, puis ces deux notions sont identifiées aux concepts de nécessaire

⁷⁵¹ « 'Necessary' as primary concept », pp.41-42.

⁷⁵² Lorsque dans le *Mabda'* par rapport à la *Ḥikma al-'Arūḍiyya* les premiers termes présentés sont nécessaire et possible, ce n'est pas la division ontologique qui est mise au premier plan mais l'examen conceptuel de la notion première de « nécessaire » et de son corrélat, le possible.

⁷⁵³ La *Quintessence* parle de conception (*taṣawwur*), le *Šifā'* emploie l'expression « *yaḥtamilu fī al-'aql* ».

d'existence et de possible d'existence. Or une telle identification se trouve explicitement chez al-Ġazālī dans la quatrième discussion du *TF* :

« Nous disons <que> les termes de possible et nécessaire sont des termes obscurs à moins qu'il ne soit entendu par nécessaire ce dont l'existence n'a pas de cause et par possible ce dont l'existence a une cause. »⁷⁵⁴

Il vient de formuler la preuve de l'impossibilité d'une régression à l'infini des causes qui s'appuie sur les notions de possible et nécessaire en affirmant qu'une somme de causes possibles est possible et a donc besoin d'une cause en dehors d'elles qui ne soit pas causée. Dans ce contexte, nécessaire et possible ne peuvent avoir selon lui d'autre sens que non causé et causé. Or si tel est leur sens, le raisonnement ne tient pas car il est possible d'après leurs fondements de poser une totalité de causes possibles qui serait infinie sans une cause extérieure à elles et cette totalité serait par définition non pas possible mais nécessaire puisqu'elle n'aurait pas de cause. Il ajoute un peu plus loin que « si ce qui est entendu par le terme de possible est autre chose que ce <qu'il entend>, alors il n'est pas compréhensible »⁷⁵⁵. Al-Miklātī pourrait donc identifier les deux couples de termes sous l'influence d'al-Ġazālī. Cette identification faisant partie de la restitution de la preuve avicennienne dont il est peu probable qu'al-Ġazālī puisse être l'auteur, il est plus vraisemblable que cette influence ait été indirecte. Or, Averroès semble emboîter le pas à l'auteur du *TF* en attribuant ce même sens causal aux modalités avicenniennes : « Avicenne voulut généraliser cette proposition et faire que ce qui est entendu par possible soit ce qui a une cause comme l'a évoqué Abū Ḥāmid »⁷⁵⁶. Ce renvoi (« *kamā ḡakara Abū Ḥāmid* ») ne permet pas d'établir si al-Ġazālī est la source et la cause de la compréhension par Averroès du possible avicennien comme signifiant ce qui est causé ou si Averroès trouve chez al-Ġazālī la confirmation de sa propre lecture de la démarche d'Avicenne. Toujours est-il que cette identification attribuée à Avicenne du possible et du causé est la cible répétée de la critique d'Averroès contre la division avicennienne des existants.

⁷⁵⁴ *TF* IV, pp.138-139.

⁷⁵⁵ *TF* IV, p.139.

⁷⁵⁶ *TT* IV, p.276.

a. Le sens polémique de cette identification pour Averroès : la division des existants en causé et sans cause n'est pas première

Si, pour al-Ġazālī, parce que ce sont selon lui les seuls sens possibles de ces concepts modaux, le raisonnement qu'il attribue aux philosophes est obligatoirement faux ou du moins intenable du fait qu'ils admettent d'autres formes d'infini, pour Averroès, en revanche, le raisonnement peut être rendu démonstratif à condition que le possible qui en est le point de départ soit le possible réel (« *al-mumkin al-ḥaqīqī* »). L'erreur d'Avicenne est, en donnant au possible le sens de causé, de partir d'une division des existants en ce qui a une cause et ce qui n'a pas de cause. Or cette division en plus de n'être pas connue premièrement ne permet pas de conclure à l'impossibilité d'une régression à l'infini et n'aboutit donc pas à un existant non causé.

« Si cette appellation lui est permise, la division n'aboutira pas à ce qu'il veut. En effet, la division de l'existant premièrement en ce qui a une cause et ce qui n'a pas de cause n'est pas connue par elle-même (*laysa ma'rūfan bi-naṣihi*). Ensuite, ce qui a une cause se divise en possible et nécessaire (*darūrī*)⁷⁵⁷, de sorte que, si nous le comprenons comme le possible véritable, il remonte à un possible nécessaire mais non à un nécessaire qui n'a pas de cause, et si nous comprenons par possible ce qui a une cause et qui est nécessaire, il ne suit de là rien sinon que ce qui a une cause a une cause. Or il est possible de poser que celle-ci a une cause et que cela remonte à l'infini sans que cela aboutisse à un existant qui n'a pas de cause –or c'est ce qu'ils entendent par nécessaire d'existence-, sauf à comprendre le possible qu'il oppose à ce qui n'a pas de cause comme le possible véritable car c'est pour ces possibles qu'il est impossible qu'existent des causes allant à l'infini. Si en revanche on entend par possible ce qui a une cause parmi les choses nécessaires, il n'est pas encore apparu que cela est impossible à la manière dont c'est apparu pour les existants véritablement possibles. Il n'apparaît pas même encore qu'il y a ici un <être> nécessaire qui ait besoin d'une cause de sorte qu'il découle nécessairement de ce qu'on l'a posé qu'il faille que cela aboutisse à un nécessaire sans cause, à moins qu'il soit montré qu'il en va pour la totalité nécessaire composée de causes et de causés comme pour la totalité possible. »⁷⁵⁸

Averroès partage les réticences d'al-Ġazālī concernant l'application avicennienne du principe affirmant l'impossibilité d'une régression à l'infini des causes mais pour des raisons différentes. Il n'est pas vrai selon lui que la validité de ce principe soit manifeste pour tous les existants possibles au sens de causés. Cela n'est évident que pour les existants possibles au sens de la possibilité véritable, *i.e.* pour les existants engendrés et

⁷⁵⁷ Dans cette subdivision de ce qui a une cause et qui est le sens du possible avicennien pour Averroès, « possible » et « nécessaire » ont un sens temporel, de sorte que l'on a d'une part le causé éternel –ce qu'il appelle le possible nécessaire- et d'autre part, le causé non éternel –ce qu'il appelle le possible véritable.

⁷⁵⁸ *TT* IV, pp.276-277. Pour une étude de cet argument, voir Cerami, « Signe physique, signe métaphysique », pp.466-468.

corruptibles. Or l'impossibilité de leur régression à l'infini n'aboutit qu'à un existant nécessaire, sans que l'on sache *encore* si cet existant nécessaire a besoin d'une cause ni, si tel est le cas, si sa cause en nécessite également une et ainsi à l'infini ou si il faut que la régression s'arrête à un premier terme. Averroès distingue donc au sein du possible d'Avicenne, c'est-à-dire selon lui du causé, entre les existants engendrés et corruptibles et les existants éternels. Ces deux types d'existants diffèrent, quant au degré d'évidence de leur statut causal, sous deux aspects : le besoin d'une cause et l'impossibilité de la régression à l'infini. Pourquoi ces points sont-ils manifestes dans le cas des existants sublunaires et non manifestes ou du moins non *encore* connus pour ce qui est des existants supralunaires ? Un autre passage de la question IV suggère une réponse à cette question :

« Le possible employé < dans le raisonnement d'Avicenne > est *équivoque* et la division de l'existant premièrement en ce qui est possible et ce qui n'est pas possible n'est pas valide, je veux dire que *ce n'est pas une division qui cerne (taḥṣuru) l'existant en tant qu'existant.* »⁷⁵⁹

Cette dernière proposition que Davidson qualifie de « especially unclear »⁷⁶⁰ affirme que l'examen de l'existant en tant qu'existant ne peut aboutir à une division en causé et non causé – puisque c'est en ce sens « avicennien » que le terme de possible est employé ici. Qu'on ne puisse le savoir *encore* signifie donc pour Averroès qu'on ne peut le savoir en métaphysique, c'est-à-dire par la seule étude de l'existant en tant qu'existant. En effet, comme nous avons déjà eu l'occasion de le dire, c'est le mouvement qui en tant qu'il révèle un certain « manque », une certaine puissance, explique le besoin qu'ont les corps célestes éternels d'une cause. Ce n'est donc pas en tant qu'existants mais en tant qu'existants physiques, mus, qu'ils se révèlent causés, et c'est aussi par le mouvement que l'impossibilité de la régression à l'infini est montrée. Or ce qui appartient à l'existant en tant qu'existant est premier par rapport à ce qui lui appartient en tant qu'existant mû et la science qui examine l'existant en tant que tel première par rapport à la science physique. C'est pourquoi Averroès nie dans le texte précédent que la division des existants en causé et non causé soit connue premièrement. La division n'est pas connue premièrement parce qu'elle n'est pas connue dans la philosophie première. Averroès ne nie pas que tout existant est nécessairement soit causé soit non causé, mais ce qui n'est pas selon lui manifeste c'est de savoir quels existants sont causés et lesquels ne le sont

⁷⁵⁹ *TT IV*, p.279. Nous soulignons.

⁷⁶⁰ *Proofs*, p.332, note 118.

pas, et cela parce qu'il n'est pas manifeste pour un certain type d'existants –les existants éternels hormis Dieu- s'ils sont ou non causés.⁷⁶¹

Mais si elle n'est pas connue premièrement et que l'étude de l'existant en tant que tel ne la révèle pas, cela ne tient pas seulement à la science qui permet de découvrir quels existants sont possibles et lesquels sont nécessaires. C'est, plus fondamentalement, que cette division ne concerne pas l'essence des existants. Dans la question III du *TT*, Averroès réaffirme que « la division de l'existant en nécessaire d'existence et possible d'existence est une division qui n'est pas généralement connue (*ḡayr ma'rūfa*) » mais il en donne cette fois comme raison le statut de la possibilité et de la nécessité.

« En effet, la division de l'existence en possible et nécessaire n'est pas comme la division de l'animal en rationnel et non rationnel ou en marchant, nageant et volant, car ce sont là des choses qui s'ajoutent au genre et impliquent nécessairement des espèces supplémentaires : l'animalité est une entité (*ma'nā*) qui leur est commune et ces différences s'ajoutent à elle. Quant au possible en lequel Avicenne a divisé l'existant, ce n'est pas une entité <qui est> en acte hors de l'âme et c'est une expression médiocre comme nous l'avons dit. »⁷⁶²

Si la rationalité est une véritable différence de l'animalité de sorte qu'elle s'ajoute à elle pour former une espèce, l'homme, la possibilité ne divise pas réellement l'existence. Le contexte ici est autre : al-Ġazālī vise à prouver que les philosophes eux-mêmes dans leur système contredisent leur principe selon lequel de l'un ne procède que l'un car ils ne peuvent faire découler de la possibilité du premier causé une multiplicité qui ne suivrait pas également de la nécessité de la première cause. Averroès, pour montrer que ni la distinction au sein du premier principe entre la nécessité d'existence et l'existence –avec Avicenne- ni celle entre la possibilité d'existence et l'existence dans le premier causé – contre Avicenne- n'impliquent une multiplicité, refuse de faire du possible et du nécessaire en ce sens quelque chose qui s'ajoute à l'essence et affirme au contraire leur statut de simples attributs négatifs ou relatifs. Ce caractère négatif tient à leur sens causal : nécessaire d'existence ne signifie rien d'autre selon Averroès que l'absence de cause, la négation du causé, comme l'un n'est que la négation du multiple. C'est pour lui l'erreur d'Avicenne que d'avoir fait de l'un comme de l'existence quelque chose qui s'ajoute à l'essence. Pour montrer que le possible n'a pas de réalité hors de l'âme, Averroès

⁷⁶¹ C'est dans ce sens que va ce qui est dit en *TT* X, p.422 : Averroès affirme en effet que la méthode de l'existant nécessaire peut être correcte si elle est comprise comme il le suggère, à condition toutefois « qu'elle soit précédée par la connaissance des différentes sortes d'existants possibles quant à la substance et la connaissance des différentes sortes d'existants nécessaires quant à la substance ».

⁷⁶² *TT* III, p.199.

l'identifie à nouveau au causé réaffirmant du causé ce qu'Avicenne lui-même en disait : « C'est que l'existant qui a une cause de son existence n'a pas par son essence de d'intelligibilité sinon la non-existence, j'entends que tout ce qui est existant par un autre ne possède par son essence que la non-existence, à moins que sa nature ne soit la nature du possible véritable »⁷⁶³. La possibilité n'a donc aucune réalité dans l'essence puisque l'existant possible n'est par son essence que non-existence. Averroès vide ainsi le possible avicennien de toute réalité, donnant raison à la compréhension gazālienne du possible dans le *TF* comme simple entité mentale sans correspondant ontologique. La distinction entre nécessaire et possible en perdant son ancrage ontologique perd par là même toute valeur heuristique. Elle ne permet ni de prouver l'existence d'un premier principe, ni d'expliquer l'émanation de la multiplicité à partir du premier causé. Averroès réussit cela en identifiant possible et causé, or c'est précisément en maintenant une distinction entre les deux qu'Avicenne a créé l'espace pour une conception du possible qui échappe à la pure négativité tout en refusant la positivité qui est celle de la puissance physique aristotélicienne.

Or c'est ce dernier sens de la possibilité que prône Averroès : seule une compréhension du possible comme possible véritable peut permettre une division réelle des existants. C'est en effet ainsi qu'il faut comprendre, semble-t-il, ce qu'il écrit dans la question X de son *TT* :

« Quant à sa méthode, elle est nécessairement défectueuse car il n'a pas divisé l'existant premièrement en possible véritable et en nécessaire (*al-darūrī*). Or c'est la division dont on sait par nature qu'elle appartient aux existants (*al-qisma al-ma'rūfa bi-l-ṭab' li-l-mawǧūdāt*). »⁷⁶⁴

Seule la distinction entre possible véritable et nécessaire véritable, autrement dit entre engendré et corruptible d'une part, et éternel de l'autre, est par nature parce que c'est par nature, c'est-à-dire par et dans leur substance, que les corps sublunaires sont engendrés et corruptibles, de même que c'est par nature que les corps supralunaires sont éternels. En affirmant que cette division est connue par nature, Averroès ne dit donc pas seulement qu'elle est connue premièrement et évidente, mais souligne que c'est là une division naturelle des existants, autrement dit qu'elle divise les existants selon leur nature, de sorte que le possible véritable correspond à une nature, celle des êtres sublunaires, engendrés

⁷⁶³ *TT* III, p.199.

⁷⁶⁴ *TT* X, p.418.

et corruptibles, tandis que le nécessaire véritable correspond à une autre nature, celle des êtres éternels. Contrairement au possible au sens de causé, le possible véritable n'est pas, par son essence, seulement non-existence, mais existence en puissance. C'est donc cette division-ci qui doit constituer le point de départ de la preuve de l'existence d'un existant éternel non causé et celle-ci doit nécessairement se faire en deux temps : un premier qui permet de remonter des existants engendrés et corruptibles causés à une cause éternelle, et un deuxième qui, en montrant le caractère causé de celle-ci, remonte à une cause éternelle non causée.

« Nous avons dit précédemment que lorsque l'on comprend 'nécessaire d'existence' au sens de ce qui n'a pas de cause et que l'on comprend 'possible d'existence' au sens de ce qui a une cause, la division de l'existant en ces deux parties n'est pas reconnue <de tous> (*mu'tarafan bihā*) et les adversaires <des philosophes> peuvent dire : 'Il n'en va pas comme il l'évoque, au contraire, tout existant est sans cause'. Lorsqu'en revanche on entend par 'nécessaire d'existence (*wāğib al-wuğūd*)' l'existant nécessaire (*al-mawğūd al-ḍarūrī*) et par 'possible' le possible véritable, cela remonte nécessairement à un existant qui n'a pas de cause, et ce en disant que tout existant est soit possible soit nécessaire. S'il est possible, il a une cause, et si cette cause est de la nature du possible, l'on régresse et la régression s'arrête à une cause nécessaire. Puis on demande au sujet de cette cause nécessaire s'il est aussi possible qu'il y ait dans le nécessaire ce qui a une cause et ce qui n'a pas de cause. Si la cause est supposée de la nature du nécessaire qui a une cause, il s'ensuit la régression et cela se termine à une cause nécessaire qui n'a pas de cause. »⁷⁶⁵

Il n'est pas possible d'éviter ces deux étapes dans la remontée vers l'existant sans cause car la seule division première des existants est celle entre existants engendrés et corruptibles –le véritable possible– et existants éternels. En effet, il n'y a pas de caractéristique première et univoque de l'existant en tant qu'existant qui permette de réunir tous les existants à l'exclusion du Premier Principe. Avicenne se fourvoie donc en employant dans ce sens le concept de possible et c'est une des critiques d'Averroès à l'égard du *Šayḥ al-Ra'īs* de faire un usage équivoque de « possible ».

⁷⁶⁵ TT X, p.418.

b. Sens de la dénonciation par Averroès de l'usage équivoque de « possible » chez Avicenne⁷⁶⁶

Averroès écrit en effet, dans la question IV de son *TT*, que « le possible employé < dans le raisonnement d'Avicenne > est équivoque (*bi-ištirāk al-ism*) »⁷⁶⁷. Davidson considère que cette accusation d'équivocité découle de la mauvaise compréhension qu'a Averroès de la division des existants d'Avicenne : « Averroes' objection to the effect that Avicenna was guilty of equivocation in using the term possibly existent grows out of the confusion between the –genuine– twofold division of being and the –mistaken– threefold division; for possibly existent has a different extension in each »⁷⁶⁸. Parce qu'il prendrait la bipartition avicennienne pour une tripartition, Averroès attribuerait à Avicenne deux sens de possible –possible comme causé et possible comme engendré et corruptible– qui correspondent à l'usage équivoque qu'il dénonce. Voici comment Davidson explicite sa critique :

« The purport of the criticism is this: Possibly existent means, in Avicenna, that which has a cause; but the term possibly existent was in addition employed by Avicenna –so Averroes supposes– as a designation for generated-destructible beings. The class of beings that have a cause is, however, wider than the class of generated-destructible 'beings'; for the former extends to the eternal celestial realm whereas the latter does not. Consequently, Averroes finds Avicenna was guilty of equivocation in his use of the term possibly existent. »⁷⁶⁹

Nous avons montré qu'Averroès a une compréhension très claire de la bipartition avicennienne et du sens de possible qu'elle implique et que, si nous mettons de côté le sens de l'expression « nécessaire par un autre », la tripartition des existants qu'il pose se trouve bien chez Avicenne. La critique adressée à Avicenne ne nous semble donc pas porter sur l'usage de possible en deux sens différents, comme ce qui a une cause et comme ce qui est engendré, ce dernier sens étant extensionnellement inclus dans le premier. C'est au contraire en son sens avicennien, c'est-à-dire pour Averroès causal, que possible est dit équivoque. En effet, l'usage que fait Avicenne de possible est selon Averroès équivoque car il l'applique à deux types d'existants pour qui le fait d'être causé n'a pas

⁷⁶⁶ Nous avons présenté une première version de cette réévaluation de la critique par Averroès de l'équivocité du possible avicennien, partie d'un examen plus large des objections de Davidson à l'encontre de la critique d'Averroès, lors de la rencontre du Aquinas and the 'Arabs' International Working Group, à Paris, les 3-4 juin 2013. Nous tenons à remercier J.-B. Brenet, R. Taylor et D. Twetten pour leur invitation et leurs remarques.

⁷⁶⁷ *TT IV*, p.279. Nous soulignons.

⁷⁶⁸ *Proofs*, p.335, note 136.

⁷⁶⁹ *Proofs*, p.332.

le même sens. Dit autrement, Avicenne est coupable selon l'auteur du *TT* de superposer deux modèles de causalité qui –nous l'avons vu– n'ont pas le même degré d'évidence, voire sont véritablement différents. L'équivocité du possible tel qu'utilisé par Avicenne se rattache ainsi à l'équivocité du terme de cause, qu'Averroès souligne à plusieurs reprises au cours de la question IV.

Al-Ġazālī, dont le but dans cette question est de montrer que les philosophes éternalistes sont dans l'incapacité de prouver l'existence d'un producteur du monde, envisage qu'à la suite des trois critiques qu'il a adressées aux philosophes dans la question III –concernant l'agent, l'acte et le rapport des deux–, ces derniers invoquent un sens d'agent (*fā'il*) comme cause et principe premier, n'impliquant ni volonté ni nouveauté de l'acte, et qu'en conséquence, ils en prouvent l'existence à partir de l'impossibilité d'une régression à l'infini des causes.

« On dira : 'Quant à nous <philosophes>, lorsque nous disons que le monde a un producteur, nous n'entendons pas par là un agent doté de choix qui agit après n'avoir pas agi comme nous l'observons pour les agents du type du tailleur, du tisserand et du bâtisseur. Nous signifions plutôt par là la cause du monde et nous l'appelons le premier principe au sens où son existence n'a pas de cause et qu'il est la cause de l'existence de ce qui n'est pas lui. Si nous l'appelons 'producteur', c'est selon cette interprétation. L'établissement d'un existant dont l'existence n'a pas de cause se fait par une démonstration catégorique prochaine (*'alā qurb*). Nous disons en effet que le monde <est existant. Or tout existant>⁷⁷⁰ soit a une cause, soit n'a pas de cause. S'il a une cause, alors cette cause a une cause ou n'a pas de cause, et il en va de même pour la cause de la cause. Il faut alors soit que cela régresse à l'infini, mais c'est impossible, soit que cela s'achève à une extrémité, de sorte que le dernier <existant> est une cause première dont l'existence n'a pas de cause et que nous appelons le premier principe. Si le monde existe par lui-même sans avoir de cause, le premier principe est devenu manifeste car nous ne signifions par là rien d'autre qu'un existant qui n'a pas de cause, et il est alors établi de nécessité. »⁷⁷¹

Dans cette justification qu'al-Ġazālī prête aux philosophes, le concept de producteur est détaché de toute idée d'un acte qui viendrait après l'absence d'acte et est identifié à celle d'un principe, *i.e.* d'une cause, absolument premier, c'est-à-dire nécessaire, n'ayant pas

⁷⁷⁰ Nous choisissons de ne pas suivre M. Bouyges ici, car bien que seul le manuscrit T donne cette leçon alors que les manuscrits β, q, v et x donnent « le monde et ses existants », la proportion s'inverse lors de la reprise de ce passage p.268 où seuls les manuscrits β et x offrent cette version alors que les manuscrits A, B, I, T, q et v donnent « le monde est existant, or tout existant ». Surtout, si la première version est la bonne, on ne devrait pas avoir « *lahu* » dans la suite de la phrase mais « *lahā* ». Enfin, dans ce qui précède comme dans ce qui suit, on trouve le vocable « *al-'ālam* » seul, et pour cause la question de savoir si le monde a ou non une cause est distincte de celle de savoir si les existants qui le composent ont ou non une cause. En effet, on peut imaginer que les existants qui le composent aient chacun une cause et que l'on aille ainsi à l'infini –pour Ġazālī du moins les philosophes ne sont pas capables de montrer l'impossibilité de cela– sans que le monde comme tout ait une cause.

⁷⁷¹ *TF* IV, pp.134-135.

de cause de son existence et étant la cause de tout ce qui est autre que lui. L'établissement d'un tel être repose alors entièrement sur le principe de l'impossibilité de la régression à l'infini et al-Ġazālī s'attachera donc, pour réfuter les philosophes, à ôter toute légitimité à ce principe dès lors qu'est soutenue par ces mêmes philosophes la possibilité d'une série infinie d'adventices. Nous pouvons remarquer que le raisonnement rapporté par al-Ġazālī est une transposition de la preuve avicennienne établissant un existant nécessaire telle qu'elle est présentée dans la Métaphysique de la *Nağāt* au début de la section 12 de la deuxième partie. Avicenne donne ici le programme de sa preuve :

« Il n'y a pas de doute qu'il y a ici un existant. Or tout existant est soit nécessaire soit possible. S'il est nécessaire, alors il est vrai qu'il existe un <existant> nécessaire, et c'est ce qui était recherché. S'il est possible, nous allons montrer que l'existence du possible s'achève à un existant nécessaire. »⁷⁷²

Avicenne part d'un fait, l'existence d'un existant, et pose une alternative : soit cet existant est nécessaire et il y a donc un existant nécessaire, la recherche a conclu⁷⁷³ ; soit cet existant est possible et il faut alors montrer qu'il remonte nécessairement à un existant nécessaire. Ġazālī applique ce raisonnement en partant non pas d'un existant quelconque mais du monde comme tout, qui est existant, et en « traduisant » les termes « nécessaire » et « possible » en ce qu'il considère comme leurs équivalents « ce qui n'a pas de cause » et « ce qui a une cause ». ⁷⁷⁴ Nous soulignons les étapes du raisonnement pour faire voir le parallélisme.

« *Le monde est existant.* Or tout existant soit a une cause, soit n'a pas de cause. *S'il a une cause*, alors cette cause a une cause ou n'a pas de cause, et il en va de même pour la cause de la cause. Il faut alors soit que cela régresse à l'infini, mais c'est impossible, soit que cela s'achève à une extrémité, de sorte que le dernier est une cause première dont l'existence n'a pas de cause et que nous appelons le premier principe. *Si le monde existe par lui-même sans avoir de cause*, le premier principe est devenu manifeste car nous ne signifions par là rien d'autre qu'un existant qui n'a pas de cause, et il est alors établi de nécessité. »⁷⁷⁵

Soit le monde a une cause et on remonte alors à un existant non causé, soit le monde est sans cause et on a alors l'existant nécessaire que l'on recherchait. Averroès disqualifie

⁷⁷² *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.89 ; *Al-Mabda'*, p.22.

⁷⁷³ On retrouve cette idée selon laquelle la recherche atteint son but dès lors qu'elle trouve un existant nécessaire dans le cours de l'argument à partir de la totalité que nous examinerons plus avant. Cf. Adamson, « From the necessary existent to God », pp.170-171.

⁷⁷⁴ Cette interprétation implique d'admettre la lecture que nous faisons de ce passage en adoptant la leçon « *mawğūd wa kull mawğūd* ». Toutefois il nous semble qu'elle vient appuyer le choix de cette lecture car le parallèle avec la preuve d'Avicenne qu'impose la deuxième branche de l'alternative —si le monde existe par lui-même alors nous avons là notre existant sans cause— plaide fortement en sa faveur.

⁷⁷⁵ *TF IV*, pp.134-135.

ces propos que Ġazālī attribue aux philosophes comme n'étant pas vrais mais seulement convaincants (*muqni* '). C'est que, selon lui, ils reposent sur un usage équivoque du terme de cause. En effet, « cause » se dit équivoquement des quatre causes : agente, formelle, matérielle et finale. Or l'affirmation que le monde a une cause première non causée n'est pas vraie dans tous les sens de cause : si par cause, on entend « la cause agente dont l'acte n'a jamais cessé et ne cessera jamais et dont le produit est l'acte (*wa maf'ūluhu huwa fi 'luhu*)⁷⁷⁶ » alors cela est vrai, de même si l'on entend une forme séparée de la matière ou une cause finale, mais si l'on entend une cause matérielle ou une forme inhérente au monde ou matérielle, alors cette affirmation est fausse. Cette distinction ne s'impose pas seulement en ce qui concerne la cause première mais aussi pour le raisonnement qui aboutit à son établissement de sorte qu'al-Ġazālī a tort de le présenter comme une démonstration décisive et directe :

« Lorsqu'il dit aussi en leur nom que l'établissement d'un existant dont l'existence n'a pas de cause se fait par une démonstration catégorique, prochaine, ce sont là également des propos erronés, car il faut qu'il distingue entre les quatre causes et qu'il montre que, dans chacune d'entre elles, il y a un premier <terme> qui n'a pas de cause, j'entends que les causes agentes remontent à un agent premier, les <causes> formelles à une forme première, les <causes> matérielles à une matière première et les <causes> finales à une fin première. Il reste après cela à montrer que ces quatre causes ultimes remontent à une cause première. Or tout cela n'apparaît pas à partir du propos qu'il rapporte d'eux. »⁷⁷⁷

Averroès rejette la possibilité d'une remontée directe à la cause première, il faut d'abord montrer la nécessité de cette remontée pour chacune des quatre causes, puis dans un deuxième temps remonter, écrit-il, de cette multiplicité à l'unité d'une seule cause première non causée. On ne reconnaît pas dans le raisonnement décrit les étapes de la démonstration aristotélicienne telle que la conçoit Averroès pour qui est établie en physique la nécessité de remonter à une première cause motrice qui en métaphysique se révèle être une cause finale et formelle. Ici, Averroès distingue deux étapes mais elles sont toutes deux décrites en termes de remontée : c'est le même verbe « *tartaqī* » qui est employé pour désigner la remontée des causes matérielles, formelles, agentes, finales à une première de chaque et pour désigner la remontée de ces premières causes vers une seule. La première régression aboutit à une cause première non causée pour chacune des

⁷⁷⁶ Cette expression qui peut sembler quelque peu mystérieuse renvoie à l'idée que l'acte et le produit de l'acte existent simultanément contrairement au cas du bâtisseur où le produit de l'acte continue d'exister après que l'acte a cessé.

⁷⁷⁷ *TT IV*, p.267.

quatre causes. Or si la deuxième étape révèle que ces causes premières remontent à une première cause, il apparaît que ces causes ne sont premières que relativement de même qu'elles ne sont non causées que relativement : ainsi la première cause matérielle est première relativement aux autres causes matérielles et non causée au sens où elle n'a pas elle-même une cause matérielle. On trouve une telle distinction entre une première cause relative (« *muqayyadan* ») et une première cause absolue (« *muṭlaqan* ») chez Avicenne dans sa Métaphysique du *Šifā'*, au livre VIII, chapitre 3. Le schéma que présente Averroès est assez proche de la démarche annoncée par Avicenne au début de ce livre : « Parmi cela, ce qu'il nous faut d'abord faire c'est prouver que les causes sont sous tous les aspects finies, que pour chaque classe d'entre elles il y a un premier principe, que le principe de toutes est un et qu'il est distinct de tous les <autres> existants, seul existant nécessaire, et que tout existant tient de lui le commencement de son existence ».⁷⁷⁸ Averroès rejette donc l'argument qu'al-Ġazālī présente au nom des philosophes car ils ne sauraient parler ainsi équivoquement des causes sans distinguer entre les différentes sortes de causes.⁷⁷⁹ Or, si Avicenne s'acquitte bien de cette distinction, de sorte que c'est quelque peu injustement qu'al-Ġazālī lui attribue une telle confusion, c'est précisément d'une telle équivocité qu'Avicenne se rend coupable dans sa preuve à partir du possible, semblant alors méconnaître que « avoir une cause » –puisque c'est ce sens qu'Averroès donne au possible avicennien– n'a pas qu'un seul sens⁷⁸⁰. On peut penser que c'est aussi cette preuve à partir du possible qu'al-Ġazālī avait lui-même en tête.

Averroès réitère ensuite son accusation d'équivocité dans l'usage du terme de « cause » en mettant cette fois en avant que l'impossibilité d'une régression à l'infini ne vaut pas pour toute chaîne causale sans distinction.⁷⁸¹ Il ne pourra y avoir de régression à l'infini pour les chaînes causales essentielles lorsque chaque maillon dépend pour son existence de l'existence des maillons précédents de sorte que la simultanéité des causes est nécessaire. Pour les chaînes causales accidentelles, la régression à l'infini est non seulement possible mais nécessaire, le monde étant éternel, à condition toutefois que chaque maillon dans son individualité soit le résultat de la chaîne causale éternelle et

⁷⁷⁸ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 1, §2, p.257.

⁷⁷⁹ *TT IV*, p.266 : « Dès lors que ce propos contient tout ce que vous apercevez d'incertitude, comment pourrait-il être valide d'en faire une réponse des philosophes ? ».

⁷⁸⁰ On pourrait rétorquer que la causalité impliquée par le possible est la causalité efficiente. Mais celle-ci selon Averroès ne peut précisément valoir de la même façon pour tous les existants et ne permet donc pas de remonter directement à une première cause de l'existence.

⁷⁸¹ *TT IV*, pp.267-268.

finie.⁷⁸² Lorsque, quelques pages plus loin, Averroès reproche à Avicenne son usage équivoque de « possible », il ne fait aucun doute que ce reproche s'inscrit dans la suite des précédents. La transition de « causé » à « possible » dans cette quatrième question – où il était jusque-là question de « causé » – se fait dans la présentation par al-Ġazālī au nom des philosophes de « la démonstration décisive de l'impossibilité de causes en nombre infini » :

« Chacune des causes individuelles est soit possible par elle-même, soit nécessaire. Si elle est nécessaire, elle n'a pas besoin de cause. Si elle est possible, alors le tout est caractérisé par la possibilité. Or tout possible a besoin d'une cause qui s'ajoute à son essence, de sorte que le tout a besoin d'une cause qui lui est extérieure. »⁷⁸³

Cette démonstration rappelle quoique approximativement la preuve d'Avicenne en faveur de l'impossibilité d'une régression à l'infini des causes telle qu'on la trouve dans les *Iṣārāt*⁷⁸⁴ et dans la Métaphysique de la *Nağāt*⁷⁸⁵. Averroès l'attribue à Avicenne en affirmant qu'il est le premier à l'introduire en philosophie et il rappelle que ce dernier considère cette méthode comme étant « meilleure que la méthode des Anciens »⁷⁸⁶ en ce qu'elle part de la substance de l'existant et non d'accidents de l'existant. Il reproche alors à Avicenne, dont il dit qu'il reprend la voie des théologiens, de « généraliser (*yu'ammimu*) » les propos de ces derniers en donnant à possible le sens de ce qui a une cause. « Possible » désigne pour eux ce qui n'existe qu'un temps, en lui donnant le sens de « causé », Avicenne opère une généralisation induite car si le possible des théologiens est causé, tout ce qui pour Avicenne est causé n'est pas possible au sens que lui donnent ces derniers, mais au contraire comme l'écrit ensuite Averroès « ce qui a une cause se divise en possible et en nécessaire »⁷⁸⁷. Nous allons y revenir. Si donc Averroès considère que « possible » chez Avicenne est équivoque, ce n'est pas parce que ce dernier l'appliquerait selon lui aussi bien en un sens causal –ce qui a une cause– qu'en un sens temporel –ce qui tantôt existe tantôt n'existe pas– mais parce qu'en lui donnant ce sens causal, il le fait porter sur des réalités pour lesquelles avoir une cause n'a ni le même sens ni le même degré d'évidence.

⁷⁸² Cf. *TT* IV, pp.267-9 et *Al-Kašf*, pp.110-111, §§45-47.

⁷⁸³ *TF* IV, p.138.

⁷⁸⁴ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, pp.23-24 (p.141).

⁷⁸⁵ *Al- Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, pp.89-90 ; *Al-Mabda'*, pp.22-23.

⁷⁸⁶ Que cette affirmation que l'on lit en effet dans les *Iṣārāt*, p.54 (pp.146-147), suive le rappel de l'argument peut laisser penser qu'il a en tête la version de l'argument des *Iṣārāt* plutôt que celle de la *Nağāt*.

⁷⁸⁷ *TT* IV, p.276. Comme indiqué plus haut, « nécessaire » et « possible » ont ici leur sens temporel.

c. Avicenne, héritier des théologiens

Arrêtons-nous un instant sur cette généalogie que nous présente ici Averroès. Cette méthode dont Averroès affirme qu'elle ne lui vient pas des philosophes, Avicenne la tire, selon lui, des *mutakallimūn*.

« C'est une méthode qu'Avicenne a pris aux *mutakallimūn*. En effet, les *mutakallimūn* considèrent qu'il est connu par soi que l'existant se divise en possible et nécessaire (*ḍarūrī*). Ils posent que le possible doit nécessairement avoir un agent et que puisque le monde dans son entier est possible, il faut nécessairement que son agent soit un existant nécessaire (*wāḡib al-wuḡūd*). »⁷⁸⁸

Comment comprendre cette filiation qu'établit Averroès ? Sur quoi porte-t-elle précisément ? Wisnovsky, posant la question des sources dans le *kalām* des distinctions avicenniennes entre nécessaire d'existence et possible d'existence, par essence et par un autre, renvoie à ce passage du *Tahāfut*. Il rappelle en particulier la phrase qui suit où Averroès affirme que c'est là la doctrine des aš'arites comme des mu'tazilites avant eux. Wisnovsky examine notamment le cas de 'Abd al-Ġabbār et, en émettant les réserves qu'impose le caractère incomplet des œuvres qui nous sont parvenues, rejette l'hypothèse de la présence chez les auteurs mu'tazilites antérieurs à Avicenne de cette matrice de distinction. Il suggère dès lors que la remarque d'Averroès serait « an expression of his discomfort at the astonishingly rapid and widespread incorporation of Avicenna's matrix of distinctions into Sunnī-*kalām* proofs of God's existence and into their discussions of epistemology and God's attributes, in the century or so following Avicenna's death »⁷⁸⁹. S'il est vrai, avec Wisnovsky, que les éléments de cette matrice ne se retrouvent avant Avicenne que chez al-Āmirī qui serait à ce titre la source directe la plus probable d'Avicenne⁷⁹⁰, il n'est pas certain que c'est de cette matrice dans sa forme élaborée qu'Averroès a voulu ici affirmer la filiation. Ce qu'Averroès souligne ici comme étant une doctrine commune aux différents théologiens c'est d'une part l'évidence de la division des existants en possible et nécessaire, d'autre part, le besoin là aussi manifeste qu'a tout possible d'un agent, et enfin la nécessité que cet agent soit nécessaire. Si l'on donne à ces termes leur sens avicennien, la lecture rušdienne apparaît tout à fait anachronique et constitue même une inversion pure et simple du rapport d'influence qui,

⁷⁸⁸ *TT IV*, p.276.

⁷⁸⁹ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, p.241.

⁷⁹⁰ Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, pp.239-240.

même au regard du peu de sources kalamiques dont il disposerait, ne manque pas de surprendre. Comme nous avons déjà eu l'occasion de le voir, Averroès dans ces discussions du *Tahāfut* mêle un usage des termes « possible » et « nécessaire » dans leur sens avicennien –tel du moins que, lui, le comprend-, et un usage des mêmes termes dans leur sens « véritable » ou temporel. Il semble qu'ici le sens de ces termes tienne des deux puisqu'ils sont pris dans leur sens pour les théologiens : le possible désigne alors à la fois ce qui n'existe qu'un temps, l'adventice, et ce qui peut aussi bien exister que ne pas exister, tandis que nécessaire signifie éternel, et dans le cas des théologiens l'Eternel puisqu'il n'y a pour eux qu'un seul être éternel : Dieu. Dès lors le possible des théologiens regroupe tout ce qui n'est pas Dieu, « le monde dans son entier ». Les théologiens divisent ainsi bien les existants en deux, l'être éternel d'un côté, nécessaire, et de l'autre le monde qui, lui, est adventice et adventé. Pour Averroès, c'est d'abord cette division des existants en Dieu et le monde qu'Avicenne reprend aux théologiens, rompant ainsi comme nous avons eu l'occasion de le voir avec la division aristotélicienne première des êtres en deux mondes, sublunaire et supralunaire.⁷⁹¹ Ce n'est pas seulement cette division en tant que telle qu'il reprend selon Averroès mais la prétention d'évidence, de primauté de cette division : en effet, les théologiens eux aussi, affirme Averroès, considèrent comme « connue de soi (*min al-ma'lūm bi-nafsihi*) » la division de l'existant en possible et nécessaire. Seulement, dans le cas des théologiens, eu égard au sens temporel des deux termes, la division peut légitimement être considérée comme première, leur erreur consistant seulement, comme Averroès le dit ensuite, à penser que tous les existants hormis Dieu sont possibles : « C'est là un propos excellent, en lequel il n'y a pas d'erreur sinon en ce qu'ils posent que le monde dans son entier est possible, car cela n'est pas connu de soi »⁷⁹². En revanche dans le sens que leur donne Avicenne, la division ne peut prétendre à être première, comme on l'a vu.

Ensuite, une fois les existants divisés en possible-adventice et nécessaire-éternel, les théologiens posent, selon Averroès, que le possible a besoin d'un agent. En tant que le possible est ce qui tantôt existe tantôt n'existe pas, son besoin d'un agent pour sa venue à l'existence est en effet manifeste. Averroès l'admet lui-même : « Les existants possibles ont *obligatoirement* (*lā budda lahā*) des causes qui les précèdent »⁷⁹³. Si l'on part du

⁷⁹¹ Cf. Rudolph, « La preuve de l'existence de Dieu chez Avicenne », p.342.

⁷⁹² *TT IV*, p.276. Voir Cerami, « Signe physique, signe métaphysique », note 100, p.466.

⁷⁹³ *TT IV*, p.278.

possible véritable, on remontera bien à un être éternel mais pas nécessairement à un être éternel sans cause.⁷⁹⁴ L'impossibilité d'une régression à l'infini est donc bien admise dans le cas du possible véritable, il n'en refuse l'évidence que pour ce qui est des êtres éternels.⁷⁹⁵ Là encore l'erreur des théologiens est « seulement » de penser que tous les existants hormis Dieu sont possibles et qu'on remonte donc ainsi directement du monde à Dieu. En réalité, il existe en dehors de Dieu des existants nécessaires, de sorte qu'il faut encore montrer que ces êtres nécessaires ont besoin d'un agent. En effet, c'est en affirmant que le monde dans son entier est possible qu'ils établissent son besoin d'un agent qui est nécessaire d'existence. La méthode des théologiens, d'après la présentation qu'en fait Averroès ici, pourrait être formulée dans le syllogisme suivant : le monde est possible-adventice, or ce qui est possible-adventice a besoin d'un agent, donc le monde a besoin d'un agent. Les théologiens et Avicenne partent de la possibilité du monde selon Averroès et pour aucun d'eux le syllogisme n'est concluant, mais alors que l'erreur des théologiens sur le concept de possible est extensionnelle, Avicenne se méprend quant à l'intention du concept. Il fait de « ce qui est compris par possible (*al-mafhūm min al-mumkin*) » ce qui n'a pas de cause. Autrement dit, ce qui chez les théologiens est une propriété du possible entendu comme ce qui n'existe qu'un temps devient chez Avicenne le sens même de « possible », or c'est là, comme nous le signalions plus haut, une généralisation induite selon Averroès car si tout ce qui est possible au sens temporel a besoin d'une cause, il n'est pas certain que tout ce qui a besoin d'une cause soit possible en ce sens. Et c'est précisément le but d'Avicenne en identifiant le possible au causé de pouvoir intégrer sous ce vocable ce qui est éternel et donc nécessaire au sens temporel. Avicenne reprendrait donc des théologiens à la fois l'idée d'une extension maximale du concept de possible (tout hormis Dieu) et celle de l'évidence du besoin d'un agent, mais pour le rendre compatible avec sa conception du monde, il aurait vidé ce concept de toute connotation temporelle. Or aux yeux d'Averroès seule cette connotation rendait légitime la division des existants en possible et nécessaire ainsi que l'évidence du besoin d'un agent. Si la conception attribuée aux aš'arites et avant eux aux mu'tazilites et qui aurait influencé Avicenne est « qu'il est connu par soi que l'existant se divise en <adventice>

⁷⁹⁴ *TT IV*, pp.276-277 : « Si nous entendons par là le possible véritable, il aboutira à un possible nécessaire, mais n'aboutira pas à un nécessaire sans cause ».

⁷⁹⁵ *TT IV*, p.277 : « Ce sont ces <êtres> possibles <i.e. le possible véritable> pour lesquels il n'est pas possible qu'existent des causes allant à l'infini. Mais si l'on entend par possible ce qui, parmi les choses nécessaires, n'a pas de cause, alors il n'a pas encore été montré que cela est impossible à la manière dont cela a été montré pour les existants possibles véritables ».

et <éternel>, <...> que <l'adventice> doit nécessairement avoir un agent et que puisque le monde dans son entier est <adventice>, il faut nécessairement que son agent soit un existant <éternel> », sans doute l'attribution n'est-elle pas fausse, mais l'influence ne semble pas alors déterminante car tout le mouvement inventif d'Avicenne consiste à passer du concept temporel d'adventice au concept modal de possible. Or si Avicenne vide le concept de possible des théologiens de son sens temporel peut-on vraiment considérer qu'il reprend la méthode des théologiens ? N'est-ce pas précisément par ce concept nouveau de possible que sa preuve peut être dite originale ? En réalité, il semble que, pour Averroès, Avicenne est tributaire des théologiens aussi pour ce sens qu'il donne à possible. En effet, si l'idée que ce qui vient à l'existence a besoin d'un agent a pu être considérée comme évidente⁷⁹⁶, Davidson a montré –comme nous l'avons déjà rappelé– que certains *mutakallimūn* lui supplèrent des arguments pour en assurer la vérité. Ces derniers eurent ainsi recours tantôt à l'analogie avec le sensible ou l'induction à partir du « visible (*al-šāhid*) », tantôt à un argument à partir de la spécification.⁷⁹⁷ C'est, pensons-nous, parce qu'il considère qu'Avicenne reprend ce dernier argument des théologiens qu'Averroès affirme que le Persan suit la même méthode qu'eux.⁷⁹⁸ Si cela n'apparaît pas de façon très explicite ici, c'est bien ce que semble montrer un autre passage du *Tahāfut* où la démarche d'Avicenne est également rapprochée de celle des théologiens. Il nous faudra nous demander si c'est là une simple lecture erronée de l'histoire des idées de la part d'Averroès ou si cette méthode qu'il présente comme celle des théologiens –aš'arites comme mu'tazilites– peut effectivement leur être attribuée.

En effet, plus tôt dans le *Tahāfut*, Averroès inscrivait déjà Avicenne et même avant lui al-Fārābī dans la suite des *mutakallimūn*.

« C'est pourquoi pour qui veut établir de cette façon l'agent, c'est là un propos convaincant, dialectique, mais non démonstratif, bien qu'on ait l'opinion qu'Abū Naṣr <al-Fārābī> et Ibn Sīnā ont tous deux emprunté cette voie pour établir que tout acte a un agent, or c'est une voie que n'empruntèrent pas les Anciens, et ces deux hommes ne suivirent par là que les théologiens de notre religion. »⁷⁹⁹

Cette voie que les deux auteurs reprendraient aux théologiens est celle d'une conception de la stricte égalité des possibles, d'où suivrait le besoin d'un agent « *muraḡḡih* », qui

⁷⁹⁶ *Proofs*, pp.154-155.

⁷⁹⁷ *Proofs*, p.154.

⁷⁹⁸ Davidson le remarque en note (*Proofs*, p.321, note 61) : « Averroes also assumes that the Kalam arguments from the concept of particularization were a factor leading to his position ».

⁷⁹⁹ *TT I*, p.54.

fasse incliner la balance vers l'un plutôt que l'autre possible.⁸⁰⁰ Il nous faut remonter plus haut pour comprendre le sens de cette filiation. Al-Ġazālī présente les notions de spécification et de prépondérance dans le cadre d'une objection que les philosophes adressent aux théologiens concernant l'instant de la création⁸⁰¹ : les différents instants étant tous similaires quant à la possibilité de la création (puisque Dieu aurait pu créer le monde avant ou après le moment de sa création), comment comprendre que le monde ait été créé à tel moment plutôt qu'à un moment antérieur ou postérieur ? Il faut qu'un instant ait été distingué, spécifié, des autres instants similaires et donc qu'il y ait un principe prépondérant. Si les théologiens rétorquent que ce principe c'est la volonté divine, les philosophes reportent alors la question sur cette volonté éternelle en demandant quel principe prépondérant est à l'origine de la spécification de la volonté. On ne peut donc concevoir que le monde soit venu à l'existence à un moment donné car l'équivalence de l'antérieur et du postérieur et plus généralement de l'existence et de la non-existence, si aucun principe prépondérant n'est posé, impliquerait que la création ait lieu au hasard, autrement dit une spécification sans spécificateur. Or les philosophes ne sauraient admettre cela : « Quant à nous <les philosophes>, nous savons de façon nécessaire qu'une chose ne se distingue (*yatamayyazu*) de son semblable que par un spécificateur (*muḥaṣṣiṣ*) »⁸⁰². Mais, selon eux, les théologiens ne sauraient non plus l'accepter car cela ouvrirait la possibilité d'une spécification de l'existence du monde sans spécificateur. Averroès souligne le fait que cet argument des philosophes repose sur la prémisse de l'équivalence des similaires eu égard à la volonté divine, qu'ils reprennent aux théologiens et qui, quand bien même ils ne l'admettraient qu'aux fins de la discussion⁸⁰³,

⁸⁰⁰ Averroès, dans le *TT* I p.5, montre qu'il y a en réalité différents types de possible, de sorte que tout possible n'implique pas nécessairement une égalité des chances de se produire ou de ne pas se produire. Il distingue entre le possible qui a plus de chances d'arriver que de ne pas arriver (« *al-mumkin al-akṭarī* »), le possible qui a moins de chances d'arriver que de ne pas arriver (« *al-mumkin al-aqallī* ») et le possible qui a autant de chances d'arriver que de ne pas arriver (« *al-mumkin 'alā al-tasāwī* »). « Or, écrit-il, l'évidence du besoin d'un *muraḡḡiḥ* n'est pas égale pour <tous ces possibles>. » C'est dans le cas de l'égalité des chances que ce besoin est manifeste.

⁸⁰¹ A vrai dire, ces concepts apparaissent déjà plus tôt lorsqu'al-Ġazālī présente, dans cette question I, une première preuve des philosophes en faveur de l'impossibilité d'un commencement du monde s'appuyant sur l'impossibilité pour un agent éternel de produire un adventice car l'avènement de cet acte impliquerait un principe prépondérant (*muraḡḡiḥ*) dont la venue à l'existence impliquerait à son tour un principe prépondérant et ainsi à l'infini, ce qui est impossible.

⁸⁰² *TF* I, p.36.

⁸⁰³ *TT* I, pp.34-35 : « <...> ils acceptèrent de leurs adversaires <l'idée> que tous les opposés sont similaires (*mutamāṭila*) relativement à la volonté éternelle, aussi bien ceux qui sont dans le temps comme l'antérieur et le postérieur, que ceux qui existent dans une contrariété qualitative tels que le blanc et le noir. De même la non-existence et l'existence sont selon eux similaires relativement à la volonté éternelle *apa*. Dès lors

condamne leur objection à la circularité.⁸⁰⁴ Après une première critique, al-Ġazālī s'attache à montrer que les philosophes doivent admettre, comme les théologiens au sujet de l'équivalence des instants possibles de la création, la possibilité d'un agent capable de distinguer entre deux choses strictement équivalentes. Il s'appuie pour cela sur deux points : la direction des mouvements célestes et la position des pôles. A cela, Averroès oppose deux critiques : il rejette d'abord l'idée d'une stricte équivalence entre les deux possibilités en affirmant que ce qui apparaît à première vue comme possible peut se révéler par la démonstration nécessaire. C'est simplement par méconnaissance du monde et de Dieu que nous pouvons penser qu'il pourrait en être autrement, que par exemple la première sphère pourrait tout autant se mouvoir d'ouest en est. Il s'attaque ensuite à l'idée même de deux opposés équivalents –après avoir montré plus haut qu'il ne s'agit pas de distinguer entre deux choses similaires en tant que similaires mais entre deux choses opposées⁸⁰⁵-, c'est le substrat de ces opposés qui doit être dit indifférent, mais cela même n'est pas vrai car aucun substrat n'a en même temps la possibilité de recevoir deux opposés.

« Les philosophes ne considèrent pas que la possibilité de l'existence d'une chose et <celle de> sa non-existence soient égales à un seul et même moment. Au contraire, le moment de la possibilité de l'existence est autre que le moment de sa non-existence⁸⁰⁶. Or le temps est selon eux une condition de l'adventon de ce qui est adventé et de la corruption de ce qui se corrompt. Si le moment de la possibilité de l'existence de la chose était le même que le moment de sa non-existence, j'entends dans la matière prochaine de la chose, son existence corromprait la possibilité de la non-existence, et la possibilité de l'existence et de la non-existence ne serait que du point de vue de l'agent et non du point de vue de ce qui reçoit. »⁸⁰⁷

qu'ils admirent cette prémisse à partir de leurs adversaires, même s'ils ne la reconnaissaient pas, ils leur dirent <...> ». Nous soulignons.

⁸⁰⁴ *TT I*, p.36 : « Dans leur premier propos, c'est comme s'ils leur avaient concédé que toutes choses sont similaires eu égard à l'agent premier, et leur avaient imputé la conséquence qu'il y a un spécificateur qui lui est antérieur, ce qui est impossible. Lorsqu'ils rétorquèrent que la volonté est un attribut dont c'est la nature de distinguer le similaire du similaire en tant qu'il est similaire, ils leur opposèrent que ce n'est pas là ce qu'il faut comprendre ni intelliger du sens de la volonté. C'est comme s'ils les réfutaient sur le principe qu'ils leur avaient concédé. » Cette conception d'une équivalence des similaires est étroitement liée chez les théologiens à l'idée de la toute-volonté divine et de son corrélat la toute-puissance de Dieu. Le pouvoir divin englobe les similaires et n'est déterminé à faire aucun d'eux mais peut faire être aussi bien l'un que l'autre. Les philosophes, en objectant qu'il faut, dès lors qu'un seul d'entre eux est produit, qu'il y ait un principe spécifiant, admettent –ne serait-ce qu'aux fins de la discussion- la prémisse de l'équivalence des similaires pour Dieu. Ils ne peuvent dès lors rejeter la conception des théologiens de la volonté divine sans sembler se contredire.

⁸⁰⁵ *TT I*, p.38 : « Les <choses> voulues ne sont pas similaires mais au contraire opposées, puisque tous les opposés peuvent être rapportés à <l'opposition entre> l'existence et la non-existence, or elles sont on ne peut plus opposées, ce qui est le contraire de la similitude. »

⁸⁰⁶ Et non « <de la possibilité> de sa non-existence » comme le traduit Van Den Bergh.

⁸⁰⁷ *TT I*, p.54.

Ainsi, il n'est pas vrai qu'un même sujet a en même temps la possibilité de recevoir une chose et son contraire. Plus exactement, une chose n'a pas la possibilité d'exister au moment où elle n'existe pas, ni celle de ne pas exister au moment où elle existe.⁸⁰⁸ L'égalité possible entre deux opposés n'est donc pas une possibilité du sujet qui reçoit. Si une telle possibilité existait, il faudrait que ce soit la possibilité de l'agent qui pourrait aussi bien effectuer l'un que l'autre. Indépendamment de savoir quel rapport l'agent entretient à ce genre de possibilité égale –la première critique d'Averroès montre que dans le cas d'un agent nécessaire cette égalité n'est qu'apparente et illusoire-, il s'agit ici pour le Cordouan de faire voir qu'elle ne peut en tout cas permettre de prouver l'existence de l'agent puisqu'elle la présuppose : il n'y a pas, dans le substrat, une possibilité égale qui exige de poser un agent, il y a éventuellement une telle égalité des possibles dans l'agent mais il faut pour cela déjà qu'il y ait un agent. Or c'est là que réside selon Averroès l'erreur d'al-Fārābī et d'Avicenne : d'avoir cru pouvoir prouver le besoin d'un agent à partir d'un tel argument de la prépondérance, alors que ce n'est là qu'un argument convaincant, dialectique et non démonstratif. Influencés par les théologiens, ils auraient ainsi admis une équivalence des opposés que pourtant les philosophes rejettent et auraient voulu fonder dans cette équivalence le besoin d'un agent.⁸⁰⁹

Trouve-t-on effectivement un tel argument chez Avicenne ? Nous avons vu que le possible avicennien était ce qui, eu égard à son essence, pouvait aussi bien exister que ne pas exister et impliquait donc une indifférence de l'essence eu égard à l'existence et à la non-existence. Au livre I chapitre 6 de sa Métaphysique du *Šifā'*, pour montrer que tout possible a besoin d'une cause pour exister comme pour ne pas exister, Avicenne affirme que l'existence doit avoir été distinguée de la non-existence et inversement, de sorte qu'il faut qu'il y ait eu spécification :

« Aussi, pour tout ce qui est possible d'existence eu égard à son essence, l'existence et la non-existence sont toutes deux en vertu d'une cause, car lorsqu'il existe, c'est que s'est réalisée pour lui l'existence *par distinction d'avec (mutamayyizan min)* la non-existence, et lorsqu'il n'existe pas, c'est que s'est réalisée pour lui la non-

⁸⁰⁸ Cf. Aristote, *Traité du Ciel*, I, 12, 281b15-18. Cf. J. Vuillemin, *Nécessité ou contingence : l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Editions de Minuit, Paris, 1984.

⁸⁰⁹ Averroès use d'une formule prudente « *yūẓannu bi Abī Naṣr wa Ibn Sīnā annahumā* », comment la comprendre ? Il peut s'agir de reconnaître qu'il ne possède pas pour l'un ou pour l'autre ou pour les deux de preuves textuelles directes de leur recours à cet argument. Peut-être vise-t-elle à laisser ouverte l'éventualité que l'un ou l'autre ou les deux n'aient admis la prémisse de l'équivalence des opposés qu'aux fins de la discussion et n'aient conçu là qu'une preuve convaincante et non décisive. Nous nous concentrons dans ce qui suit sur Avicenne puisque c'est à son sujet que la proximité avec les théologiens est le plus souvent affirmée.

existence *par distinction d'avec* (*mutamayyizan min*) l'existence. <...> Il est clair que tout ce qui n'existe pas puis existe a été *spécifié* (*taḥaṣṣaṣa*) par quelque chose de possible autre que lui, et il en va de même pour la non-existence. »⁸¹⁰

Dès lors qu'existence et non-existence sont deux éventualités équivalentes, la distinction de l'une des deux sera spécification de l'une au détriment de l'autre. Il reprend un peu plus loin l'idée de la nécessité pour l'existant possible que son existence ait été spécifiée afin de montrer que la cause, en faisant exister le possible par essence, le rend nécessaire par un autre :

« Nous disons donc qu'il faut que <ce qui est possible d'existence> devienne nécessaire par <sa> cause et par rapport à elle. En effet, s'il n'est pas nécessaire, il sera aussi possible lorsque la cause existe et par rapport à elle, de sorte qu'il lui serait possible d'exister et de ne pas exister sans être *spécifié* (*ġayr mutahaṣṣiṣ*) par aucun des deux, ce qui nécessite à nouveau l'existence d'une troisième chose par laquelle l'existence est *sélectionnée* pour lui (*yata'ayyanu lahu*) au détriment de la non-existence ou la non-existence au détriment de l'existence lorsqu'existe la cause, et c'est là une autre cause, la discussion se prolonge ainsi à l'infini. Mais si celle-ci se prolonge ainsi à l'infini, son existence n'aura pas pour autant été *spécifiée* (*taḥaṣṣaṣa*), de sorte que l'existence ne se réalise pas pour lui, ce qui est impossible, non pas seulement parce que l'on va à l'infini dans les causes –car c'est, à ce stade, une dimension dont on peut encore douter de l'impossibilité– mais parce que n'existe pas encore ce par quoi il est *spécifié* (*yataḥaṣṣaṣ*), or il a été supposé existant. Il est donc valide que tout ce qui est possible d'existence n'existe pas tant qu'il n'est pas rendu nécessaire par rapport à sa cause. »⁸¹¹

Le besoin de la cause est dérivé de la possibilité de ce qui est possible par essence d'exister comme de ne pas exister de sorte que lorsque l'existence est réalisée, il faut qu'elle ait été spécifiée. Nous avons dans ces passages le vocabulaire de la spécification plutôt que celui de la prépondérance, mais les deux notions sont sémantiquement très proches et nous trouvons ailleurs la terminologie de la prépondérance notamment au livre IX chapitre 1 où il est affirmé à nouveau que « ce qui a la possibilité d'exister ou de ne pas exister ne sort à l'acte et l'existence n'est rendue prépondérante pour lui que par une cause »⁸¹². Que l'argument avicennien diffère en réalité de l'argument de la spécification,

⁸¹⁰ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 6, §§4-5, p.31. Nous soulignons. On retrouve cette association des termes de *tamyīz* et *taḥṣiṣ* dans le *TF* I (p.36) : « Quant à nous <les philosophes>, nous savons de façon nécessaire qu'une chose ne se distingue (*yatamayyazu*) de son semblable que par un spécificateur (*muḥaṣṣiṣ*) ».

⁸¹¹ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 6, §6, pp.31-32. Nous soulignons.

⁸¹² *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, IX 1, §13, p.303. Nous trouvons cette même phrase dans le *Mabda'*, p.42 et dans *Al-Nağāt* : *Ilāhiyyāt*, II, p.111, où on lit aussi d'autres occurrences de « *tarağğūḥ* ». Cf. aussi *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, IX 1, §12, p.303, ainsi que *Al-Šifā'* : *Ṭabī'iyyāt*, III 11, pp.361-362 : « Le mouvement –et tout ce qui n'est pas, puis est– a une cause qui rend son existence nécessaire après sa non-existence. Sans elle, sa non-existence ne serait pas plus digne que son existence, et aucune des deux choses ne serait distinguée pour lui (*yatamayyazu lahu*) par son essence. Il faut donc qu'elle soit distinguée par quelque chose. Si la distinction et la non-distinction de l'existence par lui au détriment de la non-existence sont équivalentes, on sera dans le même état <qu'avant>. Il faut au contraire que ce quelque chose soit tel qu'en lui *prépondère* (*yatarağğahu fhi*) la distinction de l'existence au détriment de la non-existence. Cette *prépondérance* (*al-*

comme nous avons cherché à le montrer dans la partie précédente, en ce que c'est l'indifférence de l'essence plus que la stricte égalité des possibles –qui l'accompagne– qui justifie le besoin d'une cause n'annule pas nécessairement la validité de l'hypothèse de l'influence de cet argument dans la formation du concept avicennien de possible. Que ce soit bien sur ce point qu'Averroès dresse une généalogie entre Avicenne et les théologiens apparaît dans le *Kašf*.

Dans le *Kašf*, Averroès présente les preuves de l'existence de Dieu élaborées par les différentes sectes des *mutakallimūn*. Les aš'arites s'appuient pour établir un producteur du monde sur l'adventicité de ce dernier. Après avoir longuement traité de la preuve à partir des accidents et en avoir critiqué les prémisses, il en vient à une deuxième preuve « qu'Abū al-Ma'ālī <al-Ġuwaynī> a conçue (*istanbatahā*) dans son épître connue <sous le nom de> *Al-Nizāmiya* »⁸¹³. Cette preuve repose sur deux prémisses : « qu'il est possible (*ḡā'iz*) que le monde avec tout ce qui est en lui soit à l'opposé de ce qu'il est » et « que le possible est adventé (*muḥdaṭ*) et a un adveneur (*muḥdiṭ*), i.e. un agent qui l'a rendu plus digne de l'un des possibles plutôt que de l'autre »⁸¹⁴. Cette preuve d'al-Ġuwaynī est ainsi une preuve à partir de la spécification, la possibilité pour le monde d'être autrement qu'il n'est impliquant un agent l'ayant fait être tel qu'il est plutôt qu'autrement. Averroès explicite la première prémisse comme suit :

« L'une des deux <prémisses> est qu'il est possible (*ḡā'iz*) que le monde avec tout ce qui est en lui soit à l'opposé de ce qu'il est, de sorte qu'il soit possible par exemple <qu'il soit> plus petit qu'il n'est ou plus grand qu'il n'est ou d'une autre figure que la figure qui est la sienne, ou que le nombre de ses corps soit autre que le nombre actuel, ou <encore> que le mouvement de chacun de ses mobiles soit dans la direction opposée de celle vers laquelle ils se meuvent, de telle sorte qu'il soit possible pour la pierre de se mouvoir vers le haut et le feu vers le bas, et que le mouvement oriental soit occidental et l'occidental oriental. »⁸¹⁵

taraḡḡuḥ) est soit une *prépondérance* qui rend nécessaire <l'existant> soit une *prépondérance* qui échoue à <le> rendre nécessaire auquel cas la discussion demeure au même point. Il faut donc obligatoirement qu'elle <le> rende nécessaire. Quoiqu'il en soit, il est nécessaire que soit advenue une cause *prépondérante* (*muraḡḡih*) ou nécessitante. » Nous soulignons. Pour une liste des occurrences de *taraḡḡih* et *taḥṣiṣ* chez Avicenne, voir Griffel, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, note 133, p.332. Le terme de *taraḡḡih* apparaît également dans la *Risāla al-'arṣiyya* et c'est selon Griffel sous l'influence de cette œuvre qu'al-Ġazālī l'emploie à propos d'Avicenne : « When he reports Avicenna's teachings on this subject, for instance, he stresses the idea of preponderance and follows Avicenna's language from his *Throne Philosophy* more than the language of *The Healing* » (*Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, pp.170-171).

⁸¹³ *Al-Kašf*, p.111, §49.

⁸¹⁴ *Al-Kašf*, p.112, §49.

⁸¹⁵ *Al-Kašf*, p.112, §49.

Cette description est un compte-rendu assez fidèle de ce que l'on trouve dans la *'Aqīda al-Nizāmiya*⁸¹⁶. Nous n'avons pas là affaire à la forme plus resserrée de la preuve ġuwaynienne telle qu'on la trouve dans l'*Iršād* où l'influence avicennienne est manifeste comme le souligne, nous le rappelions plus haut, Davidson⁸¹⁷. Averroès rapproche alors cette prémisse de la conception d'Avicenne du possible :

« Il se pourrait bien que nous trouvions (*wa qad nağidu*) qu'Avicenne admet (*yad'inu*) cette prémisse, sous un certain aspect (*bi-wağh mā*), en ce qu'il pense que tout existant hormis l'Agent, lorsqu'on le considère en vertu de son essence, est possible et contingent, que ces contingents <se divisent> en deux groupes : l'un qui est contingent quand on considère son agent, l'autre qui est nécessaire quand on considère son agent, possible quand on considère son essence, et que le nécessaire sous tous les aspects est l'agent premier. »⁸¹⁸

Le lien établi entre Avicenne et al-Ġuwaynī qu'exprime le verbe « *yad'inu* » est assez lâche, il semble qu'il s'agisse d'un parallèle sans qu'une influence directe ne soit postulée mais sans qu'elle ne soit non plus exclue –la formulation d'Averroès est très prudente. En revanche, le point sur lequel porte le rapprochement est clair : il s'agit de la qualité du possible de pouvoir être autrement qu'il n'est, qualité qui implique un *muḥaṣṣiṣ* qui le fasse être tel qu'il est plutôt qu'autre, et que tous deux appliquent au monde.

Dans le *Kaṣf*, Averroès présente cette preuve comme propre à al-Ġuwaynī qui est vu comme son inventeur ou du moins comme celui qui le premier l'a formulée sous cette forme précise, selon que l'on donne au verbe « *istanbaṭa* » un sens fort ou faible. Dans le *TT*, le sens de l'influence est affirmé sans ambiguïté et Avicenne est réinscrit dans une histoire de la preuve qui le précède largement puisqu'elle englobe non seulement les aṣ'arites mais aussi, avant eux, les mu'tazilites. Sur les mu'tazilites, le *Kaṣf* est là aussi prudent. Averroès écrit :

« Quant aux mu'tazilites, il n'est pas arrivé en nos contrées parmi leurs livres de quoi nous fixer au sujet des voies qu'ils empruntèrent sur ce point. Il est vraisemblable (*yuṣbiḥu*) que leurs méthodes soient du genre de celles des aṣ'arites. »⁸¹⁹

Qu'est-ce qui explique cette nouvelle histoire du *TT* et quel crédit lui accorder ? Si l'on adopte la lecture forte de Wisnovsky qui considère qu'Averroès attribue aux théologiens précédant Avicenne la matrice des distinctions qui lui est propre, alors il faudra voir là

⁸¹⁶ *Al-'Aqīda al-Nizāmiya*, p.16.

⁸¹⁷ Davidson écrit en effet au sujet de sa version de la preuve à partir de la spécification entre l'existence et la non-existence, « <it> must have been suggested to Juwaynī by Avicenna's analysis of the concepts *possibly existent* and *necessarily existent* » (*Proofs*, p.161).

⁸¹⁸ *Al-Kaṣf*, pp.113-114, §55.

⁸¹⁹ *Al-Kaṣf*, p.118, §67.

une pure fiction et lui nier toute pertinence. Mais qu'en est-il si nous faisons la lecture plus faible que nous avons proposée ? Davidson⁸²⁰ montre que l'on trouve déjà chez al-Māturīdī (853-944) un argument à partir de la spécification venant suppléer l'évidence du besoin d'un agent pour ce qui vient à l'existence bien que le terme de « spécification » soit absent. Puisque le monde a été créé à un moment particulier et qu'il aurait pu tout autant être créé à un autre moment, il faut qu'un agent ait sélectionné ce moment au détriment des autres⁸²¹. Le terme de *muḥaṣṣiṣ* se trouve en revanche chez al-Bāqillānī (950-1013) et al-Baḡdādī (ca. 980-1037)⁸²² qui développent également leur argument au sujet du moment de la venue à l'être. Toutefois, comme nous l'avons rappelé dans la partie précédente, la nouvelle forme de la preuve faisant porter la spécification non sur le moment de la création mais sur l'existence même au détriment de la non-existence ne semble pas remonter au-delà d'Avicenne. Davidson, nous l'avons dit, la retrace, à al-Ġuwaynī, sous l'influence d'Avicenne. La mise en avant de l'influence probable du mu'tazilite al-Baṣrī (m.1044), jeune contemporain d'Avicenne, ne permet pas d'affirmer une histoire pré-avicennienne de l'argument, même si elle invite à nouveau à la réserve au regard de la rareté et partialité des sources mu'tazilites directes et indirectes qui nous sont parvenues. Davidson ne relève pas chez 'Abd al-Ġabbār d'argument de la spécification ni d'allusion à un tel argument chez ses prédécesseurs mu'tazilites.⁸²³ Il semble qu'il ait recours pour prouver le besoin de ce qui vient à l'existence d'un agent à un argument par induction⁸²⁴, et c'est un tel argument que Faḥr al-Dīn al-Rāzī attribue à la plupart des maîtres mu'tazilites⁸²⁵. Indépendamment de l'état actuel de nos sources, la

⁸²⁰ *Proofs*, pp.159-162. Voir aussi *Ghazālī's Philosophical Theology*, p.170.

⁸²¹ Al-Māturīdī, *Kitāb al-Tawḥīd*, éd. F. Ḥulayf, Dār al-Mašriq, Beyrouth, 1970, p.17. Cf. *Proofs*, p.160.

⁸²² Al-Bāqillānī, *Kitāb al-Tamhīd*, p.23 ; Al-Baḡdādī (Abū Maṣṣūr), *Kitāb Uṣūl al-Dīn*, Maṭba'a al-Dawla, Iṣtamboul, 1928, p.69. Cf. *Proofs*, pp.160-161.

⁸²³ Cette absence doit être nuancée. En effet, Davidson (*Proofs*, p.189) relève un autre usage de l'argument de la spécification dont il est fait état dans le *Kitāb al-Maḡmū' fī al-muḥīṭ bi-l-taklīf* d'Ibn Mattawayh (éd. P. Houben, Al-Maṭba'a al-Kāṭūlīkiya, Beyrouth, 1965, pp.63-64). Il consiste à montrer l'adventicité du monde en s'appuyant sur la possibilité égale, pour tout corps, d'occuper différents lieux (*ḡiḥa*) et la nécessité dès lors qu'il en occupe un en particulier que celui-ci ait été spécifié au détriment des autres. Une telle spécification étant impossible dans le cas de l'éternel –il faut sans doute comme le précise Davidson sous-entendre la prémisse selon laquelle tout acte de spécification implique la volonté dont l'exercice est incompatible avec l'éternité-, aucun corps éternel ne peut exister et le monde doit donc être adventice. Même s'il ne s'agit pas d'un argument prouvant l'existence d'un producteur du monde, on trouve là cette même idée que l'équivalence des possibles fait signe vers un agent avec la précision, contre l'éternité, que cet agent doit être doté de volonté. Toutefois une telle idée ne semble pas suffire à définir une méthode des théologiens mu'tazilites dont Avicenne serait l'héritier.

⁸²⁴ C'est ce que nous apprend le *Šarḥ al-Uṣūl al-ḥamsa* de Mānkdīm (éd. 'A. K. 'Uṭmān, Maktaba Wahba, Le Caire, 1965, p.118). Cf. *Proofs*, pp.156-157.

⁸²⁵ Faḥr al-Dīn al-Rāzī, *Kitāb al-Arba'in*, pp.89-90. Cf. *Proofs*, p.158.

question se pose de ce à quoi Averroès pouvait avoir accès. A-t-il, entre le *Kašf* et le *TT*, obtenu de nouveaux éléments lui faisant considérer que la preuve ǧuwaynienne avait des antécédents bien au-delà d'Avicenne et même déjà chez les mu'tazilites ? Bien que l'on ne puisse exclure absolument qu'il ait eu en sa possession des éléments probants qui sont pour nous perdus, il est sans doute plus probable qu'Averroès ait été lui-même influencé par une réécriture de l'histoire des idées l'ayant précédé. On lit notamment chez al-Šahrastānī, dans sa *Nihāya al-Iqdām* –disponible en Andalousie puisqu'al-Miklātī en fait un large usage- que « les mu'tazilites établirent des volontés adventices en aucun lieu d'inhérence *qui spécifient pour le monde (tuḥaṣṣiṣ al-'ālam bi) l'existence plutôt que la non-existence* »⁸²⁶. En reformulant les positions antérieures dans le cadre conceptuel d'Avicenne, les *mutakallimūn* post-avicenniens ont pu ainsi tromper la perspective d'Averroès. En effet, Wisnovsky, dans son article « Avicenna's Islamic reception », souligne qu'au début de la période de synthèse qu'opérèrent les *mutakallimūn* post-avicenniens en intégrant des éléments de sa pensée dans leur propre système, « the Sunnis' appropriation of Avicenna's ideas was justified rhetorically by their claim that the ideas were not really Avicenna's to begin with, but were prefigured in the texts of earlier Sunnis, such as the Ash'arite al-Bāqillānī (d.403/1013) »⁸²⁷. Que cette justification ait été en partie rhétorique n'implique pas qu'elle ait été totalement infondée. Il reste qu'il est vraisemblable qu'Averroès ait été dupe de cette réécriture au moins partielle de l'histoire, et à ce titre, la remarque de Wisnovsky garde toute sa pertinence. Il ne faut toutefois pas négliger la dimension polémique de la filiation qu'établit l'auteur du *TT*. Elle permet en unissant ainsi Avicenne et les théologiens de tous bords de faire que sa critique puisse atteindre d'un même coup ses deux cibles lorsque celles-ci se rejoignent. Or c'est dangereusement le cas sur la conception de l'agent et de son rapport au monde. Le philosophe persan ne semble pas se satisfaire du modèle mécaniste qui est celui d'Aristote, et pour répondre à des difficultés qui sont proprement aristotéliennes⁸²⁸, il s'éloigne de la pensée du Philosophe, se rapprochant davantage à chaque écart des théologiens. En affirmant cette filiation, Averroès participe donc lui aussi à cette réécriture : il vise par là à mettre au jour une tendance théologisante commune aux

⁸²⁶ *Nihāya*, p.35. Nous soulignons.

⁸²⁷ R. Wisnovsky, « Avicenna's Islamic Reception », in P. Adamson (éd.), *Interpreting Avicenna. Critical Essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 2013, 190-213, p.203.

⁸²⁸ Que ce soit selon Averroès des problèmes internes au péripatétisme qui motivent les écarts d'Avicenne se voit notamment par son interprétation erronée de la formule « nécessaire par un autre » et la généalogie alternative qu'il en propose.

différents écarts d'Avicenne. Si l'établissement d'une influence historique reste douteux, ce qui importe à Averroès est peut-être davantage de faire voir l'influence idéologique : de fait, les innovations avicenniennes vont dans le sens de la conception erronée du *kalām*, et c'est en cela qu'elles constituent une menace et doivent être critiquées. On voit ainsi qu'Avicenne n'est la cible des attaques d'Averroès qu'en tant que certains points de sa doctrine donnent raison aux théologiens contre Aristote.⁸²⁹

Cette généalogie bien qu'elle soit en partie fictive a le mérite de réinscrire la conception avicennienne du possible dans cette histoire de la pensée du rapport entre le monde et Dieu, entre la création et son créateur. Si comme le suggère Davidson⁸³⁰ l'argument avicennien a été détourné par les théologiens qui lui ont succédé, il n'est pas exclu qu'Avicenne ait lui-même fait subir un détournement aux arguments à partir de la spécification des *mutakallimūn* antérieurs. Surtout, elle nous éclaire sur le sens de la critique rušdienne à l'encontre d'Avicenne : il s'agit encore et toujours d'un rejet de l'ontologie avicennienne. Soit le possible renvoie à une possibilité dans le substrat, et alors il ne peut avoir que le sens de puissance, mais une chose n'ayant pas en même temps la puissance des opposés, il faut renoncer à l'indifférence. Soit il correspond à une possibilité dans l'agent qui, en plus d'être incompatible avec la pensée d'un agent nécessaire, condamne à la circularité du possible conçu comme *maqḍūr*. La position avicennienne à mi-chemin entre les deux –une possibilité sur le mode de l'indifférence mais qui n'en est moins ancrée dans la chose- est selon lui intenable. Cette réévaluation du contenu du rapprochement établi par Averroès nous livre ainsi une vision plus précise de la manière dont le Cordouan conçoit les innovations avicenniennes. Si le concept de « possible » est au cœur du système avicennien –ce qui explique qu'il soit la cible privilégiée des attaques d'Averroès-, c'est selon ce dernier qu'Avicenne a perçu chez les théologiens le potentiel unificateur –et, pour Averroès, généralisateur- de ce concept regroupant tous les existants hormis Dieu, ainsi que sa dimension intrinsèquement causale : tout possible, en tant qu'il peut être autre qu'il n'est (et même ne pas être), exige

⁸²⁹ Nous rejoignons tout à fait C. Cerami lorsqu'elle voit derrière le rapprochement d'Avicenne et des théologiens une critique d'Averroès ciblée contre les écarts avicenniens de l'orthodoxie péripatéticienne qui donnent raison à Platon. La critique d'une tendance théologisante chez Avicenne est en même temps la dénonciation d'une tendance légèrement platonisante. On peut penser que l'urgence de débarrasser la philosophie d'Aristote de ce qui va dans le sens de son ancien maître tient aussi, inversement, dans l'écho que la pensée de ce dernier trouve dans la conception théologique du monde qui est celle des *mutakallimūn*.

⁸³⁰ *Proofs*, p.162 : « It was not Avicenna's intent that the world is anything but eternal, and he certainly did not have in mind a temporal differentiation out of actual existence for the world as a whole. Ghazali and the others, however, turn Avicenna's analysis to their own purpose ».

une cause pour expliquer qu'il soit tel qu'il est (et même seulement qu'il soit). Il est intéressant de remarquer que le fait qu'Averroès n'ait pas compris le sens chez Avicenne de l'expression « nécessaire pour un autre » et ait entendu « nécessaire » en son sens statistique comme ce qui est toujours et ne peut être autrement qu'il n'est, lui fait orienter sa focalisation sur le concept de « possible » et fait porter sur lui tout le poids de l'originalité –Averroès dirait l'hérésie– avicennienne. C'est pourquoi aussi c'est de ce concept qu'il faut faire la généalogie.

Cet examen des liens unissant les concepts modaux et causaux nous a amenée à mettre au jour le jeu subtil d'imbrications et de distinctions de la matrice avicennienne. Si le concept de « possible par essence » –et plus encore son corrélat « nécessaire par un autre »– a un sens éminemment causal, nous avons vu l'importance de maintenir une distinction entre le possible et le causé en tant que le possible est essentiellement indifférence alors que le causé est –comme le nécessaire par un autre– relation, mais aussi en tant que les notions modales ont sur le causé l'avantage de la priorité gnoséologique et de l'univocité. Or ce sont ces distinctions qu'Averroès brouille, le plus souvent sciemment, afin de refuser les spécificités avicenniennes de l'ontologie et de la cosmologie sous-jacentes. C'est parce que la présentation que fait Averroès des différents éléments de la preuve d'un existant nécessaire est indissociable de sa critique qu'il est difficile de discerner la part de méconnaissance réelle, de réécriture volontaire, voire de falsification, de la doctrine d'Avicenne. Nous avons cherché à montrer qu'une lecture attentive et contextuée des critiques d'Averroès, si elle ne résorbait pas toutes les inexactitudes, interdisait en tout cas une condamnation trop sévère de sa critique qui témoigne au contraire d'une conscience réelle des enjeux de l'innovation avicennienne en même temps que d'un rejet radical du modèle qui la sous-tend. C'est le détail de cette matrice redessinée par Averroès qui nous offre des indices forts en faveur de l'origine rušdienne de la restitution de la preuve d'Avicenne que l'on trouve dans la *Quintessence*. Nous allons entreprendre à présent d'examiner le raisonnement au cœur de cette preuve telle qu'elle nous est rapportée par al-Miklātī afin d'en confirmer la source mais aussi d'en décortiquer la logique.

C/ Le cœur de la preuve d'Avicenne restituée par al-Miklātī

1) Analyse de la preuve en tant que telle : les quatre temps de la restitution

a. Division des existants et propriétés des deux sortes d'existants

Revenons à la restitution de la preuve avicennienne par al-Miklātī et examinons-en la démonstration. Avicenne, d'après al-Miklātī, commence par diviser les existants en ce qui a une cause –ce qu'il appelle le possible par essence- et ce qui n'a pas de cause – le nécessaire par essence. Il subdivise ensuite les existants possibles par essence selon qu'ils existent perpétuellement –ils sont alors dit nécessaires par un autre, possibles par leur essence- ou qu'ils n'existent pas perpétuellement –ils sont alors adventices et par conséquent nécessairement précédés par une matière. Après cette division, Avicenne présente les propriétés de chacun de ces deux types d'existants. L'existant possible ne peut exister que par un autre et « peu importe qu'il soit possible ou nécessaire par un autre ». Il faut entendre ces deux termes en leur sens temporel, ils correspondent à la subdivision des existants possibles précédente. C'est bien ainsi qu'Avicenne conclut le chapitre 7 du livre I de la Métaphysique du *Šifā'* où l'énoncé de la propriété est là aussi suivi des deux variantes de l'existant possible :

« Quant à l'existant possible, sa propriété apparaît à partir de <ce qui précède>, et c'est qu'il a nécessairement besoin d'une autre chose qui le rende existant en acte. Tout ce qui est possible d'existence est toujours, eu égard à son essence, possible d'existence, mais il peut lui arriver que son existence devienne nécessaire par un autre, et soit cela lui arrive perpétuellement, soit la nécessité de son existence par un autre n'est perpétuelle mais pendant un temps seulement. »⁸³¹

Dans la restitution d'al-Miklātī, cette propriété est affirmée sans être démontrée, elle découle –nous l'avons vu- de la définition même du possible comme ce qui peut exister ou ne pas exister. Deux propriétés sont ensuite attribuées à l'existant nécessaire par essence : l'unicité et la simplicité⁸³². L'impossibilité pour l'existant nécessaire par essence d'être un composé est appuyée sur le raisonnement suivant :

« Puis il pose que c'est l'une des propriétés (*min ḥawāṣṣ*) de l'existant nécessaire par essence d'être un et simple (*wāḥid baṣīṭ*), car s'il était composé, il faudrait que ce soit un existant possible par essence, nécessaire par un autre, or il a été supposé existant nécessaire par essence. Mais c'est là une contradiction impossible. »⁸³³

⁸³¹ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, I 7, §14, p.38.

⁸³² Pour un examen de ces deux propriétés du nécessaire par essence dans le *Šifā'* et les *Iṣārāt*, voir Adamson, « From the necessary existent to God », pp.177-181.

⁸³³ *Quintessence*, p.249.

Pourquoi la composition implique-t-elle la possibilité par essence et nécessité par un autre ? L'argument est ici implicite, on peut le suppléer de deux manières. D'une part, tout composé implique une cause de sa composition, de sorte que si le nécessaire par essence était composé, il devrait avoir une cause, or l'existant nécessaire par essence n'a pas de cause. D'autre part, tout composé dépend de ses parties pour son existence –en effet, comme Avicenne le rappelle dans la *Nağāt*, les parties sont antérieures par essence au tout⁸³⁴– de sorte que si le nécessaire par essence était composé de parties, il dépendrait d'elles et serait donc nécessaire par un autre, ses parties, possible par essence et non nécessaire par essence. Davidson rappelle⁸³⁵ que ces arguments se trouvent dans le *Liber de causis*⁸³⁶ et que la non-composition du premier principe est aussi affirmée par al-Fārābī, notamment dans son *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* afin d'exclure que le Premier puisse être composé de matière et de forme :

« S'il en était ainsi <si le Premier était composé d'une matière et d'une forme>, sa subsistance serait en vertu de ses deux parties qui le composent et son existence aurait donc une cause. En effet, chacune de ses parties est cause de l'existence du tout, or nous avons posé qu'il était cause première. »⁸³⁷

Nous reconnaissons le deuxième argument présenté ci-dessus. L'argumentation en faveur de la simplicité de l'existant nécessaire apparaît chez Avicenne dans sa *Nağāt*⁸³⁸ et repose aussi sur la dépendance du tout à l'égard de ses parties : un existant composé ne peut être nécessaire, car il ne peut exister sans ses parties, et ce, qu'elles aient chacune une existence séparée ou non. Cette précision permet d'éliminer non seulement le cas d'une composition hylémorphique de l'existant nécessaire mais aussi la conception d'une totalité d'individus non causée.

La deuxième propriété de l'existant nécessaire, son unicité, est ensuite énoncée et al-Miklātī en rapporte la démonstration :

« Il pose également, parmi ses propriétés, le fait qu'il n'en existe pas deux, j'entends qu'il n'existe pas deux existants qui sont tous deux nécessaires par essence. En effet, la dualité (*al-ittayniyya*) exige une divergence dans un des sens, mais le fait que chacun des deux soit nécessaire par essence exige qu'ils partagent tous deux le sens

⁸³⁴ *Al-Nağāt* : *Ilāhiyyāt*, II, p.81.

⁸³⁵ *Proofs*, pp.294-5.

⁸³⁶ *Liber de causis* (*Kitāb al-Īdāh fī al-ḥayr al-mahd*), éd. et trad. O. Bardenhewer, in F. Sezgin (éd.), *Islamic Philosophy*, vol.105, Francfort-sur-le-Main, 2000, §20, p.98 et §27, pp.107-108.

⁸³⁷ Al-Fārābī, *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, éd. A. N. Nādir, Dār al-Mashriq, Beyrouth, 1986, p.38. Cf. pour un argument similaire le *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya, al-mulaqqab bi-mabādi' al-wuğūd*, éd. F. M. Nağğār, Al-Maṭba'a al-Kāṭūlīkiya, Beyrouth, 1964, p.44.

⁸³⁸ *Al-Nağāt* : *Ilāhiyyāt*, II, pp.80-81. Cf. également l'argument des *Iṣārāt*, vol. 3, pp.44-45 (p.144).

de l'existant nécessaire. Ainsi il y a, dans chacun des deux, deux sens : l'un qu'ils partagent, l'autre par lequel ils se distinguent. Or ce qui correspond à cette caractérisation est un existant possible par essence, nécessaire par un autre. »⁸³⁹

L'argument est le suivant : si deux êtres sont nécessaires par essence, ils ont une entité (*ma'nā*) en commun, la nécessité, puisqu'ils sont tous deux supposés nécessaires et ils ont une entité par laquelle ils se distinguent puisqu'ils sont deux –en effet le simple fait d'être deux implique une altérité minimale car sinon il y aurait identité absolue et donc un seul être. Mais s'ils ont deux entités, ils sont alors composés et ce qui est composé comme on l'a vu ne saurait être nécessaire par essence. Avicenne, d'après al-Miklātī, rapporte l'idée de deux existants nécessaires à celle d'une dualité interne à chacun, et donc l'affirmation de l'unicité divine à celle de sa simplicité. L'on trouve bien un argument similaire dans la *Nağāt* d'Avicenne mais il y est intégré à un raisonnement plus complexe :

« S'ils <les deux existants nécessaires par essence> avaient une chose en commun, puis que chacun des deux possédait en outre une entité à part par laquelle sa quiddité devenait complète et qui lui était inhérente, chacun des deux serait alors divisible selon la formule (*bi-l-qawl*). Or il a été dit que l'existant nécessaire n'est pas divisible selon la formule. »⁸⁴⁰

On ne rencontre pas non plus dans le *Šifā'*⁸⁴¹ d'argument de cette concision. Nous lisons en revanche quelque chose de très proche chez al-Fārābī dans son *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila* :

« Il n'est pas possible que l'existence qu'Il possède appartienne à une autre chose que Lui, car pour tout ce dont l'existence est cette existence, il n'est pas possible qu'il n'y ait entre lui et une autre chose possédant aussi cette existence aucune distinction ni aucune altérité, de sorte qu'ils ne soient pas deux, mais qu'il n'y ait là qu'une seule essence. *En effet, s'il y avait entre eux une distinction, ce par quoi ils se distinguent serait autre que ce qu'ils partagent, de sorte que la chose qui distingue l'un de l'autre est une partie de ce en vertu de quoi leur existence subsiste, et ce qu'ils partagent est l'autre partie. Chacun des deux est donc divisé selon la formule et chacune des deux parties est une cause de la subsistance de son essence.* Il n'est donc pas Premier mais il y a un autre existant antérieur à Lui qui est cause de Son existence. Mais cela est impossible. »⁸⁴²

Le rejet de deux existants nécessaires est bien rapporté à l'impossibilité d'un existant nécessaire composé. On retombe en effet sur l'argumentation que nous citons plus haut contre la composition. Cet argument rappelle également celui qu'al-Lāwī dans son traité

⁸³⁹ *Quintessence*, p.249.

⁸⁴⁰ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.85.

⁸⁴¹ Cf. *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, I 7.

⁸⁴² *Kitāb ārā' ahl al-madīna al-fāḍila*, p.39. Nous soulignons. Cf. aussi *Kitāb al-siyāsa al-madaniyya*, p.43.

présente comme « l'examen spéculatif habituel » auquel il préfère un raisonnement à partir de la causalité, plus approprié, selon lui, à la nature d'intelligence séparée de l'existant nécessaire, car, écrit-il, « il n'y a aucune chose qui permette de représenter la distinction entre deux entités séparées si ce n'est la causalité ». On reconnaît dans cet argument courant l'argument attribué par al-Miklātī à Avicenne :

« Nous n'estimons pas pouvoir nous contenter ici de l'examen spéculatif habituel concernant cet objet de recherche. On dit [ordinairement], en effet, que si ces deux êtres ont en commun l'existence nécessaire, tout en différant sur un autre point, il [en résulte] nécessairement la composition, ce qui est absurde. »⁸⁴³

Il est probable que le renforcement de la preuve qu'opère al-Lāwī en lui suppléant un argument plus élaboré soit motivé par la lecture de cette formulation ordinaire dans la restitution de la preuve d'Avicenne par Averroès⁸⁴⁴. On aurait ainsi là un indice supplémentaire en faveur de la désignation du traité perdu d'Averroès comme source de ce passage.

On peut se demander pourquoi al-Miklātī/Averroès n'évoque que ces deux seules propriétés de l'existant nécessaire, l'unicité et la simplicité, sans mentionner qu'il est complet (« *tāmm* »), bien (« *ḥayr* ») et vérité (« *ḥaqḡ* ») comme c'est le cas au livre VIII chapitre 6 de la Métaphysique du *Šifā'* ainsi que dans la *Nağāt*⁸⁴⁵. Cela tient sans doute au rôle de ces propriétés dans la preuve. Dans sa présentation de la preuve d'Avicenne, Davidson donne à l'examen des propriétés de l'existant nécessaire une fonction double :

« The analysis of the concept <necessarily existent by virtue of itself> is designed to serve a double function in his proof of the existence of God. It contributes to the argument showing that something necessarily existent by virtue of itself does exist, and in addition it reveals that the entity in question possesses the attributes of a deity. »⁸⁴⁶

Ce serait cette première fonction qui justifierait ici la présentation des propriétés : al-Miklātī/Averroès se contenterait de rapporter les deux propriétés qui jouent directement un rôle dans la preuve elle-même. En effet, la simplicité de l'existant nécessaire permet

⁸⁴³ Vajda, « Un champion de l'avicennisme », p.492.

⁸⁴⁴ On trouve ce même argument de la composition, en *TT V* (p.292), pour exclure la possibilité que deux existants nécessaires par essence soient nécessaires par un *ma'nā* qu'ils auraient en commun (après avoir éliminé la possibilité qu'ils le soient par un *ma'nā* propre à l'un des deux car l'autre serait alors exclu de la nécessité) : « si c'est par un *ma'nā* commun, chacun des deux serait composé d'un *ma'nā* commun et d'un *ma'nā* propre, or le composé n'est pas nécessaire d'existence par essence ».

⁸⁴⁵ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, pp.81-82.

⁸⁴⁶ *Proofs*, p.293.

d'éliminer tout candidat composé, c'est-à-dire tout corps⁸⁴⁷, prouvant son immatérialité, tandis que l'unicité exige de remonter à un seul premier principe, cause des causes premières. Quant au rôle de la propriété énoncée au sujet de l'existant possible, il est plus manifeste encore puisque c'est le besoin de tout possible d'une cause pour exister qui, conjoint au principe de l'impossibilité d'une régression à l'infini des causes, impose de remonter à une première cause. Que l'établissement de ces propriétés soit une condition de la preuve apparaît explicitement dans l'articulation entre les deux moments de l'argumentation : « Il dit : 'Si ceci est vrai, alors nous disons <...>' ».

b. Remontée vers le premier principe

Après l'examen des propriétés vient donc le troisième moment de la présentation de la preuve où l'on remonte pour chacune des quatre sortes de causes à une cause première et où l'on montre que toutes sauf la première cause agente sont possibles par essence, nécessaires par un autre.

« Il dit : 'Si ceci est vrai, nous disons alors que chacune des quatre choses –j'entends : la matière (*al-hayūlā*), l'agent (*al-fā'il*), la forme (*al-ṣūra*) et la fin (*al-ḡāya*)– remonte à une cause première. Je veux dire que les causes agentes remontent, selon lui, à un agent premier, la matière (*al-madda*) à une matière première, la fin à une fin première et la forme à une forme première.' Il pose ensuite que, concernant chacune de ces causes premières hormis l'agent, aucune ne peut être un existant nécessaire par essence, mais que chaque première <cause> parmi elles est un existant possible par essence, nécessaire par un autre. »⁸⁴⁸

L'établissement du premier principe se fait en deux temps : une remontée vers la première cause de chaque type de cause –premières causes matérielle, agente, formelle et finale-, puis la désignation de ce qui parmi ces premières causes est absolument premier. C'est bien un tel programme qui est annoncé au début du livre VIII du *Šifā'* :

« Parmi cela, ce qu'il nous faut d'abord faire c'est prouver que les causes sont sous tous les aspects finies, que pour chaque classe d'entre elles il y a un premier principe, que le principe de toutes est un et qu'il est distinct de tous les <autres> existants, seul existant nécessaire, et que tout existant tient de lui le commencement de son existence. »⁸⁴⁹

⁸⁴⁷ La simplicité permet également de rejeter l'éventualité d'un ensemble ou une totalité composée d'existants possibles par essence et qui serait nécessaire par essence. Une telle éventualité ne semble pas être envisagée ici par al-Miklāfī.

⁸⁴⁸ *Quintessence*, pp.249-250.

⁸⁴⁹ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 1, §2, p.257.

C'est en effet cela qu'entreprend Avicenne dans les trois premiers chapitres, examinant les causes efficiente et réceptive au chapitre 1 et les causes formelle et finale au chapitre 3 (le chapitre 2 étant consacré à l'exposé et la résolution de certaines difficultés). Pour montrer l'impossibilité d'une série causale infinie, Avicenne montre la nécessité d'une première cause qui est cause absolue, cause de la série des causes intermédiaires jusqu'au causé qui n'est pas lui-même cause. L'intermédiaire a pour caractéristique d'être à la fois causé et cause, par opposition aux deux extrémités de la série qui sont, pour la première, non causée mais cause de tout ce qui n'est pas elle, et pour la dernière, causée sans être cause d'autre chose. Une série causale infinie serait une série faite uniquement d'intermédiaires, sans extrémité, ce qui est impossible. Avicenne affirme que cette argumentation vaut pour les quatre sortes de causes, et non pas seulement pour les causes efficientes⁸⁵⁰, ce qui ne l'empêche pas de développer ensuite pour chacune d'entre elles un raisonnement propre. Dans la restitution par al-Miklāfī, le fait que chacune des quatre sortes de séries causales soit finie et remonte donc à un premier terme est seulement affirmé et non démontré. Le principe de l'impossibilité de la régression à l'infini est ici sous-entendu mais il est mentionné au paragraphe suivant. Cette formulation particulièrement concise est proche de ce que l'on lit dans un texte du *TT*, question IV, que nous avons déjà présenté. Averroès y critique l'attribution aux philosophes par al-Ġazālī d'une preuve consistant à dire que le monde ayant une cause, il faut remonter à une cause non causée. L'équivocité du terme de cause implique, avant toute régression, de distinguer entre les différentes sortes de causes :

« En effet, il faut qu'il distingue entre les quatre causes et qu'il montre que, dans chacune d'entre elles, il y a un premier <terme> qui n'a pas de cause, j'entends que les causes agentes remontent à un agent premier, les <causes> formelles à une forme première, les <causes> matérielles à une matière première et les <causes> finales à une fin première. Il reste après cela à montrer que ces quatre causes ultimes remontent à une cause première. »⁸⁵¹

Cette proximité ne constitue en elle-même aucunement une preuve de l'origine rušdienne de ce passage –puisque ce qui y est exprimé n'entre pas en contradiction avec ce qu'Avicenne lui-même affirme– mais montre simplement qu'Averroès a pu le formuler ainsi. En outre, c'est un des points de la critique d'Averroès que la méthode d'Avicenne échoue à remonter au-delà de la multiplicité des premières causes à un premier principe

⁸⁵⁰ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 1, §9, p.259 : « Cette preuve vaut pour montrer la finitude de toutes les classes des <différentes> sortes de causes, même si nous en avons fait usage pour les causes efficientes ».

⁸⁵¹ *TT*, IV, p.267.

qui soit nécessairement un.⁸⁵² Il ne serait donc pas peu probable qu'une telle présentation ait précédé sa réfutation dans le traité perdu.

Une fois posé que chaque type de causes remonte à une cause première, al-Miklātī rapporte que, selon Avicenne, trois de ces causes premières ne sauraient être l'existant nécessaire par essence car elles sont possibles par essence et nécessaires seulement par un autre. Cette affirmation est cette fois-ci justifiée :

« C'est parce que, étant donné que la forme première du premier corps (*al-ṣūra al-ūlā li-l-ḡirm al-awwal*) – autrement dit le corps du premier ciel (*ḡirm al-sama'i al-awwal*)⁸⁵³ – ne subsiste, selon lui, que dans une matière et que la matière n'existe que jointe à une forme, {p.166} chacune des deux – j'entends la forme et la matière – appartient au genre de l'existant possible par essence, nécessaire par un autre. Il semble qu'il en aille de même dans le cas de la fin du fait qu'elle est forme de ce qui a une fin et qu'elle le parfait. Il est donc nécessaire à son existence qu'existe ce qui précède la fin (*min ḍarūratī wuḡūdihā wuḡūd mā qabla al-ḡāya*)⁸⁵⁴. »⁸⁵⁵

La première forme, explicitée ici comme la forme de la première sphère, ne saurait être nécessaire par essence, car en tant que forme d'un ensemble hylémorphique elle ne saurait exister sans matière. Or ce qui dépend d'autre chose pour son existence est possible d'existence quant à son essence et non nécessaire. La matière première ne pouvant aucunement exister sans forme, elle ne saurait elle non plus être candidate au titre d'existant nécessaire. La possibilité par essence de la première forme et de la matière première est ainsi dérivée de ce qu'elles sont nécessairement les parties, indissociables et interdépendantes, d'un composé. Il en va de même pour la fin qui ne peut pas non plus prétendre à la nécessité par essence. Le cas de la fin est rapproché de celui de la forme en tant que la fin est une forme pour ce dont c'est la fin : pour le lit que fabrique un artisan,

⁸⁵² *TT* VI, pp.313-314 : « Ce propos <d'Avicenne> ne mène, du point de vue de l'impossibilité de la régression, qu'à une existence nécessaire qui n'a pas de cause efficiente et non à un existant qui n'a absolument pas de cause. En effet, il est possible qu'il ait une cause formelle ou matérielle, à moins qu'il ne soit posé que pour tout ce qui a une matière, une forme, ou en somme tout ce qui est composé, il faut nécessairement qu'il ait un agent en dehors de lui. Mais cela a besoin d'être prouvé, or le propos utilisé pour prouver l'existant nécessaire, avec ce qu'on a évoqué de ses défauts, ne contient rien de tel ». Cf. aussi *TT* VII, p.386 : « S'ils n'ont en commun que le nom, rien n'interdit qu'il y en ait plus d'un, et c'est là le cas des quatre causes premières, j'entends l'agent premier, la forme ultime, la fin ultime et la matière ultime. C'est pourquoi on ne conclut rien de concluant à partir de cette sorte d'examen, et il n'aboutit pas au premier principe comme c'était l'opinion d'Avicenne ni à ce qu'il doive obligatoirement être un ».

⁸⁵³ Nous n'admettons pas la proposition de vocalisation de l'éditeur « *ḡirmu al-samā'i al-awwalu* » qui suit ici le manuscrit, car cela signifierait alors le premier corps du ciel, or l'expression vient précisément expliciter ce qui est entendu par « le premier corps », à savoir le corps du premier ciel.

⁸⁵⁴ On peut vocaliser autrement ce passage et lire : « *min ḍarūratī wuḡūdihā wuḡūdun mā qabla al-ḡāya* », i.e. « Il est donc nécessaire à son existence qu'une certaine existence existe avant la fin ». Le sens n'en est pas fondamentalement changé.

⁸⁵⁵ *Quintessence*, p.250.

la forme achevée du lit qui est dans l'esprit de l'artisan est la fin du lit, l'accomplissement de la fin passe par l'information du bois qui reçoit la forme de lit. Cette identité de la fin et de la forme est pleine dans le cas des êtres séparés car il n'y a pas alors ni la différence entre ce qui est dans l'âme et ce qui est hors de l'âme puisqu'ils sont dépourvus de matière, ni la distance entre ce qui est en puissance et ce qui est en acte puisqu'ils sont pleinement acte. Ainsi la forme intelligible qu'intelligit l'âme céleste est à la fois sa forme et sa fin. Il s'ensuit qu'il faut pour que la fin existe qu'un existant existe avant elle. Le raisonnement n'est pas très clair. Il semble qu'il faille le comprendre en parallèle avec ce qui est dit de la forme : de même que, parce que la forme existe dans la matière, il faut qu'un agent antérieur la fasse exister en elle (autrement dit soit cause du composé), de même, parce que la fin est forme de ce dont elle est la fin, il faut qu'un agent antérieur la fasse exister comme fin-forme de ce dont elle est la fin. Cette antériorité dans le cas de l'éternel est évidemment à entendre en un sens essentiel. Ces propos rappellent ce qu'Avicenne dit concernant les rapports entre les causes finale et agente : si la cause finale est, dans sa choséité (*ṣay'yya*), cause de la causalité de la cause agente, de sorte qu'elle est en ce sens antérieure à elle, elle lui est quant à l'existence postérieure car la cause agente est cause de l'existence de la cause finale.⁸⁵⁶ La formulation prudente qui introduit ce dernier point dans la restitution –« *ka-dālīka yuṣbiḥu an yaḏhara al-amr fī al-ġāya* (il semble qu'il en aille de même dans le cas de la fin) »- indique peut-être moins une hésitation d'Avicenne lui-même que de l'auteur de la restitution qui broderait ici à partir des éléments à sa disposition. En effet, le passage du *Šifā'* qui chez Avicenne correspond à cette élimination des trois premières causes –matérielle, formelle et finale- au profit de la cause efficiente, la seule à pouvoir être nécessaire d'existence, est très concis et n'explicite guère l'argumentation sous-jacente :

« Nous commençons donc et disons : 'Lorsque nous parlons d'un principe premier efficient –voire (*bal*) d'un principe premier absolu-, il est alors nécessaire qu'il soit un. Lorsqu'en revanche, nous parlons d'une cause première matérielle ou d'une cause première formelle ou autre, il n'est pas nécessaire qu'elle soit une comme il est nécessaire que l'existant nécessaire le soit, car pas une seule d'entre elles n'est une cause première absolue. En effet, l'existant nécessaire est un et il appartient à la classe du principe efficient. L'un, l'existant nécessaire, est donc aussi principe et cause de ces premières <causes>.' »⁸⁵⁷

⁸⁵⁶ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VI, 5, §§27-32, pp.228-229 ; *Al-Nağāt* : *Ilāhiyyāt*, I, pp.62-63 ; *Al-Iṣārāt*, vol. 3, pp.16-17 (p.140). Cf. Wisnovsky, *Avicenna's Metaphysics in Context*, pp.161-172.

⁸⁵⁷ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 3, §5, p.271. Sur le rôle de la causalité finale dans la cosmologie d'Avicenne que ne doit pas occulter l'affirmation de la nature de cause efficiente du Premier Principe, voir l'article de

C'est leur défaut d'unité –ou plus exactement de la nécessité de leur unité- qui disqualifie les autres causes premières : seule la première cause agente a la même nécessité d'être une que l'existant nécessaire par essence. C'est qu'elle est la seule cause première absolue, les autres n'étant que des causes premières relatives, *i.e.* n'ayant pas respectivement de cause formelle, matérielle et finale mais n'excluant pas absolument toute cause comme l'exclut en revanche la première cause efficiente.⁸⁵⁸ Etant cause de l'existence, elle est cause de tout ce qui n'est pas elle, y compris de ces premières causes. Si ce texte semble bien être la source derrière le passage de la restitution que nous venons d'examiner, celui-ci en s'écartant de l'argumentation d'Avicenne, ou du moins en y suppléant des arguments, fait porter la focalisation sur la composition des corps célestes.

R. Wisnovsky, « Final and efficient causality in Avicenna's cosmology and theology », *Quaestio*, 2 (2002), 97-123.

⁸⁵⁸ P. Adamson (« From the necessary existent to God », p.179) suggère que l'unité dont il est question ici s'oppose à une multiplicité de premières causes de différentes chaînes causales. Avicenne dirait que dans le cas des chaînes de causes matérielles et formelles, il n'est pas impossible de supposer plusieurs premières causes. Ce serait en revanche impossible dans le cas des chaînes de causes efficientes, qui remontent nécessairement à une cause efficiente première unique. Nous suggérons que la multiplicité rejetée dans le cas de la cause efficiente n'est pas simplement celle d'une multiplicité de premières causes efficientes, mais celle de la co-existence à un même rang causal d'une première cause efficiente, d'une première cause formelle et d'une première cause matérielle. Dans le cas des autres causes premières, il n'y a pas comme dans le cas de la première cause efficiente nécessité à être unique. Nous voyons deux raisons à cela. D'abord, les premières causes formelle et matérielle ne sont causes chacune que d'une partie de l'existant, de sorte qu'elles sont compatibles. Cela tient ensuite à ce que, pour les causes premières formelles et matérielles, le fait d'être les premiers termes de leurs chaînes causales respectives n'exclut pas d'avoir une cause d'un autre type, ce qu'exclut en revanche tout à fait le fait d'être une première cause efficiente. Une première cause formelle ou matérielle peut être telle tout en ayant une cause de son existence, mais une première cause efficiente ne saurait l'être tout en ayant une cause formelle ou matérielle. C'est en ce sens que seule la cause efficiente est cause première absolument alors que les autres causes premières ne le sont que relativement à leur type de causes. Ce sens permet davantage, nous semble-t-il, d'expliquer que l'on puisse conclure de l'unité de la première cause efficiente que l'existant nécessaire est cause des autres causes premières. Le raisonnement d'Avicenne n'est pas très explicite. L'absolue unité de la première cause efficiente, comme cause absolue, est simplement affirmée. Le fait même qu'elle soit une cause première absolue n'est pas expliqué –nous avons tenté d'en éclairer le sens. Puis cette nécessaire unicité qui est dite être celle de l'existant nécessaire est refusée aux autres premières causes car aucune d'elles n'est une première cause de façon absolue. Nous avons montré en effet que, n'étant premières que partiellement et relativement, elles n'impliquaient pas nécessairement d'être une comme l'existant nécessaire est un. Toutefois, comme le souligne Adamson, Avicenne donne une raison de leur non-absoluité : c'est parce que « l'existant nécessaire est un et <qu>'il appartient à la classe du principe efficient ». Comment comprendre cette affirmation ? Avicenne semble dire qu'aucune d'elles ne peut être absolument première car il n'y a qu'un seul existant nécessaire et celui-ci est une cause efficiente et, à ce titre, absolue, il ne peut donc pas y avoir d'autres causes absolues. Les autres causes premières –matérielle, formelle et autre- ne seront donc pas absolues et l'existant nécessaire comme cause absolue sera cause de ces causes. On n'est donc pas tenu de comprendre que c'est parce que seule la première cause efficiente est un existant nécessaire qu'elle seule doit être une (plutôt, sa nécessaire unicité tient au fait qu'elle est première cause efficiente et en cela cause première absolument), mais c'est parce que l'existant nécessaire est un et qu'il est cause efficiente et donc absolue, qu'il ne peut y avoir qu'une seule cause première absolument et que, par conséquent, les autres causes premières sont causées par l'existant nécessaire.

Cela n'est sans doute pas un geste anodin et fait signe là encore vers Averroès⁸⁵⁹. En effet, ce dernier dénonce à plusieurs reprises la conception uniforme qu'a selon lui Avicenne des corps sublunaires et célestes⁸⁶⁰, due à une mauvaise compréhension des propos d'Aristote en *Physique* I⁸⁶¹, et qu'Averroès lie à son erreur concernant la nature possible des corps célestes. Ainsi dans le *TT*, Averroès attribue à Avicenne à l'exclusion des autres philosophes l'idée d'une composition des corps célestes :

« Je dis : 'Quant à son propos selon lequel tout corps est composé de matière et de forme, ce n'est pas là la doctrine des philosophes au sujet du corps céleste, à moins qu'il n'y ait une matière en un sens équivoque. C'est là quelque chose que seul Avicenne a soutenu.' »⁸⁶²

En effet, parce que pour les philosophes c'est la matière qui est la cause de la corruption, ce qui n'est pas corruptible –comme c'est le cas des corps célestes éternels- doit être dépourvu de matière et est par conséquent simple. Il n'y a en effet pas composition hylémorphique parce que la « matière » des corps célestes n'a pas besoin pour sa subsistance de l'âme céleste qui dès lors n'est pas inhérente dans le corps.

« Le corps céleste, dès lors qu'il ne se corrompt pas, prouve que la matière en lui est la corporité existante en acte et que l'âme qui est en lui n'a pas de subsistance dans ce corps car ce corps n'a pas besoin pour sa perdurance de l'âme comme en ont besoin les corps des animaux. »⁸⁶³

Si on comprend le corps céleste comme un composé de matière et de forme au même titre que les êtres sublunaires, on sera alors effectivement amené à penser le corps céleste

⁸⁵⁹ Nous sommes redevable à C. Cerami d'avoir porté notre attention sur ce point lors d'une première présentation de ce passage de la *Quintessence* à l'ENS Ulm en 2012.

⁸⁶⁰ Sur la conception des corps célestes d'Averroès et son opposition à Avicenne, voir M. Di Giovanni, « Averroes on the Species of Celestial Bodies », in A. Speer et L. Wegener (éds.), *Wissen über Grenzen. Arabisches Wissen und lateinisches Mittelalter*, De Gruyter, Berlin/New-York, 2006, 438-464.

⁸⁶¹ Averroès, *Talḥiṣ al-samā' wa al-'ālam*, p.182 : « La représentation illusoire qui a mené les gens à cette opinion est qu'ils ont cru que ce qui était montré à la fin du livre I de la *Physique*, à savoir que tout corps est composé de matière et de forme, avait une portée générale. Mais il n'en va pas comme ils le croient, car la démonstration à cet endroit porte sur les corps engendrés et corruptibles en tant qu'ils sont engendrés et corruptibles, et c'est du fait de la génération et de la corruption qu'il a été montré que la matière leur appartient. Quant aux corps éternels, ils ne sont pas composés de matière et de forme de cette façon. »

⁸⁶² *TT* IV, p.270. Cf. aussi *TT* III, p.239. On trouve en effet, dans les *Ilāhiyyāt* du *Šifā'* (IX 2, §11, p.312), une analogie entre l'âme humaine et l'âme céleste quant à leur rapport respectif à leur corps : « Quant à l'âme motrice, elle est –comme il vous est apparu- corporelle, altérable et changeante, et elle n'est pas dépourvue de matière ; au contraire, son rapport à la sphère est <le même que> le rapport de l'âme animale qui est la nôtre à nous-mêmes, sauf qu'il lui appartient, d'une certaine façon, d'intelliger d'une manière qui est altérée par la matière ».

⁸⁶³ *TT*, IV, p.271. Cf. aussi *Talḥiṣ al-samā' wa al-'ālam*, p.179 : « Le mû par lui-même est de deux espèces : une espèce dans laquelle le moteur subsiste par le mû à la manière dont la forme matérielle subsiste par la matière, j'entends que son existence n'est pas possible sans la matière ; et une deuxième espèce dans laquelle le moteur n'a pas sa subsistance par son mû, cette espèce correspond aux moteurs des corps célestes ».

comme corruptible au sens où il possède la puissance de se corrompre bien qu'il ne se corrompe jamais en acte du fait de l'action du moteur éternel. Averroès lie ainsi ensemble les deux conceptions selon lui erronées d'Avicenne concernant les corps célestes : leur composition hylémorphique et leur nature possible par essence, nécessaire par un autre.

« S'il en est ainsi, et si le corps céleste mû par la forme qui le meut était aussi constitué d'une forme et d'une matière comme le pense <Ibn Sīnā>⁸⁶⁴, alors la difficulté s'ensuivrait inévitablement et il faudrait croire qu'il existe une chose éternelle *apa* qui possède la possibilité de se corrompre sans qu'elle se corrompe. Mais dès lors qu'il a été démontré qu'il n'existe pas de chose éternelle qui possède une puissance de se corrompre, il est alors nécessaire que le corps céleste soit simple et non composé, plus encore qu'il ne soit constitué que de deux choses seulement : le corps mû et la forme immatérielle qui le meut. »⁸⁶⁵

Averroès est occupé à cet endroit du *Talḥīṣ* à donner à l'affirmation d'Aristote qu'un corps fini a une puissance finie un sens qui permette d'éviter les conséquences désastreuses qu'en tire Philopon : si un corps fini ne peut avoir une puissance infinie, mais seulement une puissance finie, alors les corps célestes ont en eux-mêmes la possibilité de se corrompre. Or toute possibilité devant sur un temps infini se réaliser, les corps célestes ne peuvent être éternels. La réponse d'Averroès est de distinguer la finitude qu'entraîne la corporéité en tant que telle et qui n'est qu'une finitude d'intensité et de vitesse, compatible avec l'éternité, et la finitude qu'entraîne la corporéité propre des corps sublunaires et qui tient à leur composition hylémorphique, finitude eu égard au temps ou à la perdurance, incompatible avec l'éternité mais qui ne concerne pas les corps célestes puisque ce ne sont pas des composés. L'on voit ainsi comment la conception d'Avicenne des corps célestes comme composés d'une matière et d'une forme inhérente dans la matière impose à ces derniers une finitude du même ordre que celle des corps sublunaires et exige donc de penser en eux une puissance de corruption qui, contrairement à ce qu'Avicenne a prétendu, est strictement contradictoire avec l'affirmation de leur éternité. La conception ruṣdienne des corps célestes est un des points sur lequel il est le plus revenu, et il ne s'agit nullement pour nous d'examiner ici cette question. Nous voulons simplement souligner que l'insistance sur la composition hylémorphique de la première forme et du premier corps du ciel, si elle est attribuée à al-Miklātī –à qui la possibilité des corps célestes ne pose pas problème, c'est leur éternité qu'il rejette-, paraîtra surprenante, d'autant que, comme on l'a vu, rien dans le texte parallèle du *Šifā'* ne semble la motiver.

⁸⁶⁴ Le texte n'indique pas le nom complet mais simplement les initiales « B. S. ».

⁸⁶⁵ *Talḥīṣ al-samā' wa al-'ālam*, p.181.

Elle semble toutefois bien moins étonnante si l'on considère qu'elle est le fait d'Averroès dont l'un des aspects de la critique portera précisément sur le caractère erroné d'une telle conception. La présentation de la preuve avicennienne anticiperait ainsi sur sa réfutation en mettant en exergue les points que son auteur juge problématiques. De la même manière, la précision du statut de l'existant nécessaire comme cause efficiente, bien qu'elle se trouve chez Avicenne, prend tout son sens lorsqu'elle est attribuée à Averroès –plutôt qu'à al-Miklātī– puisqu'il s'attaque, dans le traité *Sur le Premier Moteur*, à la distinction entre un premier principe, cause de l'existence du monde et un premier moteur, cause de son mouvement, en réfutant le statut de cause efficiente du premier principe et en cantonnant la validité du principe selon lequel de l'un ne procède que l'un aux seules causes efficientes.⁸⁶⁶

c. Récapitulatif et conclusion de la preuve

On a là une première distinction par élimination de la première cause agente qui est identifiée positivement à l'existant nécessaire dans le quatrième et dernier moment de l'argumentation. La dernière partie de la présentation assemble les différents moments précédents dans une formulation resserrée de la preuve :

« Si donc toutes les choses sont soit des composés soit des causes, et que chacune d'elles est un existant possible par essence, quand bien même il serait nécessaire par un autre, et qu'il a été établi que l'existant possible par essence, quand bien même il serait nécessaire par un autre, a besoin pour exister de l'existant nécessaire par essence –au risque sinon⁸⁶⁷ d'une régression à l'infini–, et puisque ce dernier ne peut être ni un composé ni une forme ni une matière ni une fin, il ne peut donc être qu'une cause agente. S'il en est ainsi, le tout est instauré et créé (*muḥtara 'wa muḥtada'*) par l'existant nécessaire, y compris la matière et la forme du corps céleste, plus encore le corps céleste dans son entier. C'est ainsi que s'achèvent les propos d'Abū 'Alī ibn Sīnā. »⁸⁶⁸

La division de toutes les choses en composés et en causes n'est pas très claire. Les causes peuvent renvoyer aux premières causes dont il a été question ou plus généralement à la

⁸⁶⁶ « Un champion de l'avicennisme », p.501 : « Voulant s'opposer à cette thèse et établir que le Premier Principe est identique au Premier Moteur, il s'est d'abord mis en devoir d'établir que le Premier Principe n'est pas cause efficiente de ce qui est au-dessous de lui, mais en est seulement cause formelle. <...> Les adeptes de cette thèse, dit-il, s'appuient, pour l'établir, sur deux prémisses : l'une est que le Principe est unique [et] simple, l'autre que d'une cause unique ne provient qu'un causé unique. Il leur accorde la première prémisses, et la seconde aussi, mais seulement quant à la cause efficiente, non pas relativement à la cause formelle. »

⁸⁶⁷ Nous lisons « *illā* » et non « *allā* ».

⁸⁶⁸ *Quintessence*, p.251.

série causale impliquée par la composition des choses : une chose composée suppose une cause de sa composition, cette cause, si elle est, elle aussi, composée, a besoin à son tour d'une cause et ainsi de suite, de sorte qu'on obtient une totalité de choses qui sont des composés et des causes et qui sont toutes possibles d'existence. Il a été montré dans ce qui précède que les causes premières formelle et matérielle ont besoin d'un agent non pas en tant qu'elles sont elles-mêmes composées mais en tant qu'elles sont causes d'un composé et parties de celui-ci. A ce titre, on peut effectivement dire que tout existant est ou lui-même composé ou cause d'un composé et partie de lui, sauf la première cause efficiente qui en tant qu'efficiente est extérieure à ce dont elle est la cause et en tant que première est absolument sans cause.⁸⁶⁹ La formulation est encore une fois très resserrée. On peut aussi comprendre l'argument comme suit : toutes choses sont ou des composés –or le nécessaire d'existence par essence est simple– ou des causes, *i.e.* une multiplicité de causes, –or le nécessaire d'existence par essence est un–, donc toutes choses sont possibles d'existence par essence, même celles qui sont nécessaires par un autre –ce qui est le cas des corps célestes. Est ensuite rappelée la propriété du possible par essence d'avoir besoin pour exister d'un existant nécessaire par essence. Là aussi, même précision : « quand bien même il serait nécessaire par un autre », qui pointe encore une fois vers les corps célestes montrant que c'est bien leur conception qui pose problème à l'auteur de la restitution –et plus précisément le fait de les concevoir comme possibles alors même qu'ils sont éternels. A cette propriété est joint le principe de l'impossibilité de la régression à l'infini qui justifie que l'on s'arrête à un existant nécessaire par essence. La nature de celui-ci est alors affirmée par élimination : « puisque ce dernier ne peut être ni un composé ni une forme ni une matière ni une fin, il ne peut donc être qu'une cause agente ». C'est l'étude des propriétés de l'existant nécessaire par essence qui permet de déduire la nature possible de toutes choses en dehors de lui car aucune, pas même celles éternelles, n'est simple et unique. C'est ensuite la propriété du possible par essence combinée au principe de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes qui permet de remonter à l'existant nécessaire par essence. Il apparaît par élimination que celui-ci ne peut être qu'une cause agente car seule la cause agente satisfait à la simplicité et à l'unicité de l'existant nécessaire. La restitution fait ainsi bien sa part à l'originalité de la preuve

⁸⁶⁹ Pour qu'Avicenne puisse établir que la première cause efficiente est absolument sans cause, il lui faut d'abord, selon Averroès (*TT* VI, p.314), « poser qu'il est nécessaire que tout ce qui a une matière et une forme, et en somme tout composé, ait un agent extérieur à lui ». Or c'est là un point qui reste à être démontré. Le raisonnement d'Avicenne n'aboutit donc pas à un existant nécessaire par essence.

avicennienne : ce n'est pas une simple preuve à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes qui est présentée mais bien une preuve combinant ce principe à un examen des propriétés de l'existant nécessaire et de l'existant possible. La preuve peut alors conclure à la création de toutes les choses par l'existant nécessaire. Les termes employés « *muḥtara' wa mubtada'* » connotent un sens fort de la création. Le texte ajoute une précision : « y compris (*ḥattā*) la matière, et la forme du corps céleste, plus encore (*bal*) le corps céleste dans son entier ». Pour comprendre ces propos quelque peu énigmatiques en raison de leur caractère allusif, il faut se reporter au *Šifā'* VIII 3. On y trouve une même affirmation que « le tout est donc par rapport à la cause première créé (*mubda'*) »⁸⁷⁰. Le sens de l'*ibdā'* est explicité quelques lignes plus haut :

« Ainsi donc, toute chose sauf l'un qui est par son essence un et l'existant qui est par son essence existant, acquiert son existence d'un autre, et il est par lui un être (*ays*), et par son essence un non-être (*lays*). *C'est là ce que signifie le fait pour une chose d'être créée (mubda'an), i.e. de recevoir l'existence d'un autre*⁸⁷¹ alors qu'elle a une non-existence absolue qu'elle mérite par son essence. Elle ne mérite pas la non-existence seulement en vertu de sa forme et non de sa matière, ou en vertu de sa matière et non de sa forme, mais au contraire en vertu de sa totalité (*bi-kulliyatihi*). En effet, lorsque sa totalité n'est pas jointe à sa nécessitation par son existentiateur et que <la chose> est considérée comme coupée de lui, il est nécessaire qu'elle soit dans sa totalité non-existante. *Son existentiateur l'existentie donc dans sa totalité.* »⁸⁷²

L'*ibdā'* a ici son sens fort, celui de la donation de l'existence à ce qui par lui-même n'a que la non-existence. Il y a donc, en un sens essentiel et non temporel, passage du non-être à l'être de sorte qu'on peut parler d'adventio. Mais contrairement à l'adventio temporelle qui présuppose une matière antérieure, l'adventio essentielle est adventio de la totalité de l'existant, forme et matière. En ce sens –et le propos vise directement les théologiens– seule l'adventio essentielle permet de penser une création absolue où ce qui est créé est précédé –essentiellement– par le non-être absolu. Nous trouvons dans la restitution cette même insistance sur la création de la matière comme de la forme mais le sens qui est donné à ces termes est un sens plus restreint : il ne s'agit pas en général de la forme et de la matière d'une chose créée quelle qu'elle soit ou du monde comme un tout,

⁸⁷⁰ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 3, §7, p.272.

⁸⁷¹ Marmura, dans son édition et dans sa traduction de la métaphysique du *Šifā'*, marque un arrêt à cet endroit, donnant à *mubda'* le sens simplement de ce qui reçoit l'existence d'un autre. Or tout le paragraphe –et la phrase qui précède l'atteste– vise à forger un sens fort de la création comme création *ex nihilo*, à la condition bien sûr d'entendre l'antériorité du non-être en un sens essentiel et non temporel. Il me semble donc qu'il faut considérer la suite de la phrase comme appartenant à l'explicitation du sens de « créé ».

⁸⁷² *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 3, §6, p.272. Nous soulignons.

mais de la forme et de la matière du corps céleste. A nouveau donc, cette focalisation sur le corps céleste –absente de chez Avicenne- qui annonce la réfutation à venir.

Cet examen du corps de la preuve en fait ressortir plusieurs traits caractéristiques. Le plus frappant est sans doute sa concision extrême. L'exposé de l'argumentation est en effet très resserré, au point peut-être d'apparaître quelque peu caricatural. On pourrait voir là un obstacle à l'attribution de la restitution à Averroès. Toutefois, si l'on admet que c'est le traité perdu *Sur le Premier Moteur* qui est ici la source d'al-Miklātī, alors la nature et la visée de ce court traité pourraient en expliquer la concision. Dans la traduction française de la réfutation de ce traité par al-Lāwī, celui-ci écrit qu'« Abū 'l-Walīd commence son opuscule *en résumant* certains textes d'Abū 'Alī sur la question »⁸⁷³, il devait donc s'agir d'un exposé court et ramassé, rassemblant peut-être des éléments de différents écrits d'Avicenne –c'est du moins ce que peut suggérer le pluriel « certains textes ». La visée polémique du traité⁸⁷⁴ est par ailleurs explicite et modèle clairement la présentation de la position adverse. Celle-ci n'est pas exposée pour elle-même mais simplement rappelée succinctement en vue de la réfutation. Nous avons pu voir que la restitution mettait d'emblée en exergue les points qui sont les cibles récurrentes des attaques d'Averroès contre Avicenne : la division des existants en ce qui a une cause et ce qui est sans cause, la conception d'un groupe d'existants à la fois possibles par essence et nécessaires par un autre, la doctrine de la composition hylémorphique des corps célestes, la conception du Premier principe comme une cause efficiente et distincte du premier moteur. Il n'est cependant pas exclu que la concision soit aussi partiellement le fruit d'un travail d'élagage de la part d'al-Miklātī : s'il recopie généralement ses sources à la lettre, nous l'avons vu plusieurs fois éliminer ce qui ne lui apparaît pas strictement nécessaire. Plus fondamentalement, nous sommes bien face à une réorganisation de la preuve avicennienne. Nous avons pu reconnaître plusieurs passages du *Šifā'* qui semblent bien constituer l'arrière-plan principal de la restitution : en effet, l'argument de la remontée aux quatre premières causes puis de la distinction de la cause efficiente comme cause des causes est propre au *Šifā'* et c'est d'ailleurs ce qui fait considérer cette version de la preuve

⁸⁷³ « Un champion de l'avicennisme », p.486. Voici ce qu'on lit dans la traduction anglaise de Wolfson à partir de la traduction hébraïque (« Averroes' Lost Treatise », p.406) : « In that treatise of his Averroes opens the discussion by reproducing *some of Avicenna's words* on this problem ».

⁸⁷⁴ Wolfson, « Averroes' Lost Treatise », p.406 : « he censures the inventor of this method, namely, Avicenna, and ridicules the method ». La traduction française de Vajda donne (« Un champion de l'avicennisme », p.486) : « il contredit cette méthode et critique sévèrement son inventeur Abū 'Alī ».

comme plus aristotélicienne par opposition à la version que l'on trouve dans la *Nağāt* et dans les *Iṣārāt*. Mais contrairement au *Šifā'* où la division de l'existant en nécessaire et en possible et l'examen de leurs propriétés sont séparés de l'argument causal (celui de la remontée à un premier terme en vertu du principe de l'impossibilité d'une régression à l'infini) par pas moins de sept livres, ces deux moments sont rapprochés dans la restitution. Plus encore, comme on l'a vu, ils sont intimement imbriqués puisque c'est la découverte de la propriété de l'existant possible qui déclenche la remontée vers les quatre premières causes auxquelles il faut s'arrêter pour éviter la régression à l'infini, et ce sont les propriétés de l'existant nécessaire qui permettront de distinguer parmi elles la cause des causes, premier principe absolu et efficient. Ce rapprochement a pu lui être suggéré par les *Iṣārāt* où l'examen des causes et de leur finitude est aussi imbriqué à la division des existants et l'étude de leurs propriétés, quoique différemment : l'examen des espèces de causes n'est pas explicitement lié à la preuve de la finitude des causes et précède la division des existants, quant à l'étude des propriétés de l'existant nécessaire, elle est postérieure à son établissement et joue donc davantage le second rôle que Davidson lui attribue, celui de montrer la déité de l'existant nécessaire. D'autre part, l'on ne trouve pas dans la restitution l'argument de la nécessité pour une totalité d'unités causées ou possibles d'une cause extérieure, non causée ou nécessaire, qui se trouve dans les *Iṣārāt* ainsi que dans le *Mabda'* et la *Nağāt*⁸⁷⁵ et qui fait dire, notamment à Davidson, qu'il s'agit là d'une deuxième version –la version proprement avicennienne– de la preuve. Ainsi, ce n'est à strictement parler ni la preuve du *Šifā'* où le lien entre les deux moments de l'argumentation –étude des concepts modaux et raisonnement causal– n'est pas aussi explicite, ni la preuve de la *Nağāt* dont est absent l'argument à partir de la finitude des quatre causes. Cette preuve semble prendre aux deux : elle mêle ensemble l'usage des concepts de possible et de nécessaire, leur donnant un rôle dans l'établissement même du premier agent, et le raisonnement causal. Elle apparaît ainsi comme hybride et invite à nuancer l'affirmation de Davidson selon laquelle « Averroes understands Avicenna's proof from the concepts *possibly existent being* and *necessarily existent being*, as nothing other than a typical argument from the impossibility of an infinite regress of causes »⁸⁷⁶. Averroès semble en effet prendre la mesure du rôle de ces concepts dans l'élaboration de

⁸⁷⁵ Nous appellerons désormais cet argument « l'argument à partir de la totalité ».

⁸⁷⁶ *Proofs*, p.333, et aussi p.333 : « Averroes thus understands that Avicenna attempted nothing more than a standard proof from the impossibility of an infinite regress and bungled even that by not starting with *possibly existent being* in the correct sense ».

la preuve, même s'il met à son cœur un raisonnement à partir de l'impossibilité d'une régression à l'infini. Ce qui implique la remontée à un premier agent c'est le besoin d'une cause qui découle de la possibilité par essence de tout ce qui n'est pas le Premier, adventice comme éternel.

2) Les différentes versions de la preuve d'Avicenne

a. La conception de Davidson des deux preuves avicenniennes

Mais c'est précisément cette place accordée au principe de l'impossibilité de la régression à l'infini que Davidson lui reproche. Averroès a selon lui méconnu la véritable preuve d'Avicenne à partir des concepts de possible et nécessaire.

« The assumption that Avicenna attempted nothing more than a standard argument from the impossibility of an infinite regress of causes reveals that Averroes had no first-hand knowledge of Avicenna's distinctive proof from the concepts *possibly existent being* and *necessarily existent being*. »⁸⁷⁷

Le Cordouan écrit dans son Commentaire Moyen de la *Métaphysique*⁸⁷⁸ que cette preuve se trouve dans le *Šifā'*, or, rétorque Davidson, elle ne s'y trouve pas. Ce dernier distingue en effet entre deux versions de la preuve métaphysique : une première d'inspiration aristotélicienne qui repose sur le principe de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes tel qu'il est énoncé en *Métaphysique* α⁸⁷⁹ et où l'étude des concepts de possible et nécessaire a pour fonction de doter la cause efficiente des attributs de la déité –cette preuve est selon Davidson celle du *Šifā'* et du *Livre de science*- ; une deuxième propre à Avicenne fondée sur l'analyse des deux concepts et où le principe susdit bien que n'étant pas absent ne sert que de corrélat et dont l'usage est, selon les mots de Davidson, « artificial and awkward »⁸⁸⁰. Il ne s'agit pas pour lui de nier l'imbrication de ces deux aspects dans chacune des versions. Il affirme ainsi que la preuve du *Šifā'* à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini qui aboutit à une première cause efficiente n'est pas une preuve complète de l'existence de Dieu et qu'elle est donc suppléée au moyen de l'analyse des deux concepts.

⁸⁷⁷ *Proofs*, p.334.

⁸⁷⁸ Averroès, *Commentaire moyen à la Métaphysique* XII, Bibliothèque Casanatense, Hébreu MS. 3083, p.141(142)a. Nous tirons la référence de Davidson, *Proofs*, p.334, note 133.

⁸⁷⁹ Aristote, *Métaphysique*, α 2, 994a1-20.

⁸⁸⁰ *Proofs*, p.336.

« When applied to efficient causation, it <the argument for the finiteness of causes> serves as the backbone of a proof of the existence of God. It permits tracing efficient causes in the universe to a first uncaused efficient cause; and when the first cause is in addition shown to be incorporeal and one, we arrive at the deity. »⁸⁸¹

L'étude des concepts n'intervient donc pas dans la remontée à un premier principe efficient –contrairement à la preuve de la *Nağāt* où elle est dite « integral to the argumentation »⁸⁸² – mais permet de le doter des attributs de la déité : unité, simplicité, immatérialité. La preuve telle que restituée dans la *Quintessence* suggère de voir un lien plus étroit entre ces deux moments. En effet, le raisonnement à partir de la régression à l'infini tel qu'il est déroulé dans les premiers chapitres du livre VIII du *Šifā'* ne permet pas d'aboutir à *un* premier principe mais à *quatre* causes premières –matérielle, formelle, finale, efficiente. Or, si l'on considère, comme l'indique le titre du chapitre 3, que la preuve vise à « établir le principe absolument premier »⁸⁸³ par opposition à ce qui n'est cause première que de façon restreinte (« *muqayyadan* »), on peut considérer que les propriétés du nécessaire par essence jouent un rôle dans l'établissement même de ce principe absolu⁸⁸⁴ en montrant qu'une et une seule de ces quatre causes premières a l'unité de l'existant nécessaire et est véritablement cause première, cause des autres causes.⁸⁸⁵

Pour Davidson, c'est seulement dans la deuxième version de la preuve que l'étude des concepts de nécessaire et de possible est ce qui permet d'établir un existant nécessaire. C'est pourquoi il y voit la preuve authentiquement avicennienne et son originalité tient précisément, selon lui, à ce qu'elle se passe d'un raisonnement à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes :

« As Avicenna formulated his proof from the concepts *necessarily existent* and *possibly existent*, the existence of a being *necessarily existent by virtue of itself* is indeed inferred from the impossibility of an infinite regress of causes. But the inference is artificial and awkward, and the originality of Avicenna's proof lay

⁸⁸¹ *Proofs*, p.340.

⁸⁸² *Proofs*, p.346.

⁸⁸³ *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, VIII 3, p.270.

⁸⁸⁴ Que ce soit bien là qu'a lieu l'établissement de la première cause absolue semble confirmé par la proposition qui ouvre le paragraphe 5 (*Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, VIII 3, p.271) : « *Nous commençons donc et disons (wa nabtadi'u fa-naqūlu) : 'Lorsque nous parlons d'un principe premier efficient –voire (bal) d'un principe premier absolu-, il est alors nécessaire qu'il soit un. Lorsqu'en revanche, nous parlons d'une cause première matérielle ou d'une cause première formelle ou autre, il n'est pas nécessaire qu'elle soit une comme il est nécessaire que l'existant nécessaire le soit, car pas une seule d'entre elles n'est une cause première absolue. En effet, l'existant nécessaire est un et il appartient à la classe du principe efficient. L'un, l'existant nécessaire, est donc aussi principe et cause de ces premières <causes>.'* » Nous soulignons.

⁸⁸⁵ Comme le souligne Adamson (« From the necessary existent to God », p.179), « Avicenna is telling us that the uniqueness of the First is after all established by its being uncaused, and not its being a cause ». L'unicité du nécessaire comme première cause, établie dans ce livre VIII, dépend ainsi de son unicité en tant qu'il est sans cause, établie au livre I.

precisely in its providing a way to establish a first cause without the procedure of tracing a series of causes back to a first term in the series. »⁸⁸⁶

Ce moyen d'établir l'existant nécessaire sans recourir au principe aristotélicien est ce que nous avons appelé l'argument à partir de la totalité. Avicenne envisage le cas d'un existant possible qui a besoin pour exister d'un autre qui, lui-même possible, a besoin d'un autre et ainsi à l'infini. C'est pour montrer l'impossibilité d'un tel scénario qu'il forge cet argument. Voici comment Davidson en présente la structure :

« To show that a situation of the sort cannot account for the totality of existence, he mentally collects into a single group all possible beings actually existing at a single moment, asks what maintains the group in existence, examines all conceivable answers to the question, and arrives at the alternative he deems correct. »⁸⁸⁷

Davidson comprend l'argument comme partant de la totalité de tous les existants possibles par essence existant simultanément. Le raisonnement est alors le suivant : cette totalité est soit possible soit nécessaire. Elle ne peut être nécessaire car elle n'est constituée que d'existants possibles –nous y reviendrons- et doit donc être possible. Elle a par conséquent besoin pour exister d'une cause ou pour reprendre l'expression de la *Nağat* d'un « *mufīd al-wuğūd* ». Celui-ci peut être intérieur à la totalité ou extérieur à elle. S'il est intérieur, il est soit nécessaire –mais on a posé que toutes les unités de la totalité sont possibles-, soit possible mais il serait alors cause de la totalité et, en tant que telle, cause d'abord de ses parties donc de lui-même, ce qui en plus d'être impossible ferait de lui un être nécessaire et non possible comme postulé. Il est donc extérieur et, en tant que tel, nécessaire. Le raisonnement aboutit ainsi à un existant nécessaire par essence.

« Si <l'ensemble des causes possibles infinies> existe simultanément, et qu'il n'y a en lui aucun existant nécessaire, alors la totalité en tant qu'elle est cette totalité – qu'elle soit finie ou infinie- est immanquablement soit nécessaire d'existence par son essence, soit possible d'existence. Si elle est nécessaire d'existence par son essence, et que chacune <de ses unités> est possible, le nécessaire d'existence est constitué de possibles d'existence, ce qui est contradictoire. Si elle est possible d'existence par son essence, alors la totalité a besoin pour exister d'un dispensateur d'existence (*mufīd al-wuğūd*). Celui-ci est soit extérieur à elle soit intérieur à elle. S'il est intérieur à elle, soit l'une de <ses unités> est nécessaire d'existence alors que chacune d'elles est possible d'existence, ce qui est contradictoire ; soit elle est possible d'existence, et c'est alors elle qui est la cause de la totalité. Mais la cause de la totalité est d'abord la cause de l'existence de ses parties, parmi lesquelles elle se trouve elle-même, de sorte qu'elle est cause d'elle-même. Or cela, outre son

⁸⁸⁶ *Proofs*, p.336. Aussi, *Proofs*, p.351 : « The justification for distinguishing the two proofs is that the proof from the concepts *possibly existent* and *necessarily existent* allows the existence of God to be inferred without reference to the impossibility of an infinite regress and without the device of going back through a series of causes step by step until a first term in the series is reached. »

⁸⁸⁷ *Proofs*, p.301.

impossibilité, s'il était possible, serait cela même qui est recherché, car toute chose qui est suffisante pour qu'existe son essence est nécessaire d'existence. Mais elle n'est pas nécessaire d'existence⁸⁸⁸, ce qui est contradictoire. Il reste donc qu'elle est extérieure à elle, et ce ne peut donc pas être une cause possible car toutes les causes possibles d'existence ont été réunies dans la totalité. Elle est donc extérieure à elle et nécessaire d'existence par essence. »⁸⁸⁹

Pour Avicenne, cet argument n'est nullement le tout de la preuve. Il s'agit là d'une première prémisse, à laquelle deux autres prémisses doivent se rajouter : l'une énoncée explicitement au côté de la prémisse de l'impossibilité d'une série causale infinie –c'est l'impossibilité d'une série causale finie mais circulaire⁸⁹⁰-, l'autre qui fait l'objet d'un plus long développement –la nécessité de la simultanéité de la cause et du causé⁸⁹¹, car il faut non seulement une cause de la venue à l'existence (*al-ḥudūt*) mais aussi du maintien dans l'existence (*al-tabāt*). C'est une fois ces prémisses établies que la preuve peut être énoncée :

« Lorsque ces prémisses sont devenues claires, il faut alors obligatoirement un existant nécessaire. En effet, lorsque les <êtres> possibles existent et qu'ils se maintiennent dans l'existence, ils ont des causes de leur maintien dans l'existence. Il est possible que ces causes soient les causes mêmes de leur advection si elles perdurent avec la <chose> adventice et il est possible que ce soit d'autres causes pourvu qu'elles soient en même temps que (*ma'a*) les <choses> adventices, et elles s'achèvent nécessairement à un existant nécessaire puisque nous avons montré que les causes ne peuvent aller à l'infini, ni ne peuvent former un cercle, et cela est plus vrai et plus évident encore pour les existants possibles qui ne sont pas supposés adventices. »⁸⁹²

Davidson ne nie pas que, dans la formulation avicennienne de la preuve, celle-ci repose sur trois principes⁸⁹³ : le principe de causalité qui, il le précise, porte chez Avicenne sur une cause du maintien dans l'existence, le principe de l'impossibilité d'une régression linéaire des causes à l'infini et le principe de l'impossibilité d'une régression circulaire des causes. Seulement il considère que ces deux derniers principes ne sont pas véritablement requis pour la preuve. En particulier, le principe de l'impossibilité de la

⁸⁸⁸ Elle n'est pas nécessaire d'existence puisqu'elle a été supposée possible d'existence. La deuxième branche de l'alternative est rapportée à la première –celle d'une unité intérieure nécessaire d'existence- qui est contradictoire puisque toutes les unités de la totalité ont été supposées possibles.

⁸⁸⁹ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, pp.89-90 ; *Al-Mabda'*, pp.22-23.

⁸⁹⁰ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.90 : « Nous disons aussi qu'il n'est pas possible qu'il y ait des causes en nombre fini, chacune étant possible d'existence par elle-même mais nécessaire par une autre et ainsi jusqu'à former un cercle ».

⁸⁹¹ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.94 : « Il faut donc que les causes qui appartiennent à l'existence du possible par essence en tant que c'est l'existence qui le caractérise (*wuğūduhu al-mawṣūf*) soient en même temps que (*ma'a*) le causé ».

⁸⁹² *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.94 ; *Al-Mabda'*, p.27.

⁸⁹³ *Proofs*, p.299.

régression à l'infini des causes ne joue selon lui aucun rôle argumentatif réel —et au contraire alourdit le raisonnement- de sorte que l'argument à partir de la totalité que nous avons exposé pourrait exister indépendamment de ce principe et servir de preuve indépendante (comme ce sera d'ailleurs le cas ensuite, notamment chez al-Šahrastānī⁸⁹⁴).

« Avicenna should have stopped here. The totality of all actual beings that are possibly existent by virtue of themselves, he has concluded, depends on a being that is necessarily existent by virtue of itself; and that is as much as is required for his proof of the existence of God. But Avicenna wanted an explicit statement of the impossibility of an infinite regress of causes. »⁸⁹⁵

En effet, Avicenne conclut son argument en affirmant l'impossibilité de la régression à l'infini : « Les <êtres> possibles terminent (*intahat*) à une cause nécessaire d'existence. Tout possible n'a donc pas une cause possible à l'infini »⁸⁹⁶. Cette cause nécessaire extérieure à la totalité est le terme, la fin à laquelle aboutissent les existants possibles, de sorte qu'est prouvée la finitude de toute série d'existants possibles, et par là même l'impossibilité du cas envisagé au départ d'un existant possible dépendant d'un existant possible, et ainsi à l'infini. Davidson voit là un ajout superflu qui rend la preuve d'Avicenne redondante et la condamne même à la circularité :

« He uses the preliminary proposition —that all possibly existent beings ultimately depend on a being necessarily existent by virtue of itself- to establish the impossibility of an infinite linear or a circular regress of causes; and he thereupon uses the impossibility of a regress of causes to prove over again what he already had proved in the preliminary proposition. »⁸⁹⁷

Selon Davidson, l'argument à partir de la totalité aboutit à un existant nécessaire, or plutôt que de se contenter de cet argument comme preuve, Avicenne s'en sert pour montrer l'impossibilité de la régression à l'infini des causes et, une fois ce principe démontré, a recours à celui-ci pour remonter à un premier existant nécessaire. Cette circularité tiendrait selon lui à l'influence sur Avicenne de la preuve aristotélicienne, dont il aurait eu du mal à se libérer pleinement.

« The circuitous and redundant route followed by Avicenna must have been due to the influence upon him of other proofs of the existence of God; he illogically forced

⁸⁹⁴ *Proofs*, p.310 : « The reasoning can be pursued without reference of the impossibility of an infinite regress of causes and it was so pursued after Avicenna by Shahrastānī and Ḥasdai Crescas. Avicenna himself unnecessarily forced his proof into the form of a proof employing the impossibility of an infinite regress ».

⁸⁹⁵ *Proofs*, p.302.

⁸⁹⁶ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.90.

⁸⁹⁷ *Proofs*, p.307.

his own proof into the mold of familiar cosmological proofs that do explicitly reject an infinite regress of causes. »⁸⁹⁸

Avicenne aurait ainsi forcé sa preuve à partir des concepts de possible et nécessaire dans un carcan, sans doute plus familier mais trop étroit pour elle, l'alourdissant inutilement par là. C'est ainsi (presque) à son propre insu qu'Avicenne aurait selon Davidson développé une nouvelle preuve, plus directe, à partir de la seule analyse des concepts de possible d'existence et de nécessaire d'existence.⁸⁹⁹ Cette compréhension de l'argumentation découle de l'opposition faite entre l'argument à partir de la totalité et l'argument de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes. Davidson parle de deux propositions : celle selon laquelle tous les existants possibles dépendent d'un existant nécessaire par essence et celle selon laquelle tout ensemble de causes et de causés remonte à une première cause véritable. Mais ce constat que Davidson dresse d'une preuve à partir des concepts de possible et de nécessaire forcée dans le moule d'une preuve à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes n'inverse-t-il pas le rapport entre les deux preuves ? Il semble qu'il soit possible de faire la lecture inverse et de dire que ce qu'Avicenne fait dans la preuve de la *Nağāt* –et avant dans le *Mabda'*– c'est traduire le raisonnement causal à partir du principe de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes dans les termes modaux d'existant possible et d'existant nécessaire. Nous allons entreprendre de comparer, dans ce qui suit, les versions de la preuve que l'on trouve dans le *Šifā'*, la *Nağāt* –qui reprend, nous le disions, les passages du *Mabda'*–, le *Dāneš-Nāmeḥ* et les *Iṣārāt*, en nous concentrant sur les formes que prennent l'argument à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes et l'argument à partir de la totalité là où ils sont présents. Cette étude ne se veut nullement exhaustive, il s'agit plutôt de retracer certaines similitudes entre les arguments.

b. Comparaison des deux arguments

Comme le montre Davidson, Avicenne opère dans le *Šifā'* une focalisation nouvelle de l'argumentation d'Aristote⁹⁰⁰ sur la finitude des séries causales en insistant

⁸⁹⁸ *Proofs*, p.307.

⁸⁹⁹ *Proofs*, p.299 : « Avicenna has, without quite realizing it, developed a cosmological proof that can dispense with the impossibility of an infinite regress. »

⁹⁰⁰ Aristote, *Métaphysique*, α 2, 994a1-20 : « Mais de plus, qu'il existe un principe et que les causes des êtres ne soient pas en nombre infini, ni en ligne droite ni selon la forme, c'est évident. En effet, pour la matière, il n'est pas possible que telle chose résulte de telle autre à l'infini (par exemple, la chair de la terre,

moins sur le statut de seule véritable cause de la première cause que sur la nécessité pour tout ensemble de causes d'être constitué de trois éléments : un premier terme, un ou des intermédiaires et un dernier terme⁹⁰¹. L'argumentation repose sur le statut de la totalité intermédiaire et même si, dans le *Šifā'*, les deux branches de l'alternative –nombre fini et nombre infini d'unités- sont examinées séparément, l'idée de totalité déjà présente permet d'annuler cette différence : que la totalité intermédiaire soit finie ou infinie, il faut une première cause, autrement dit deux extrémités à la série, d'où il découle ensuite que la totalité ne peut être infinie.

« Il en va de même <quant à sa caractéristique> que l'intermédiaire soit un ou plus d'un, et s'il est plus d'un, il en va de même qu'il soit ordonné de façon finie ou ordonné de façon infinie. En effet, s'il est ordonné en une pluralité finie, alors la totalité du nombre de ce qui se trouve entre les deux extrémités est comme un seul intermédiaire qui partage la caractéristique de l'intermédiaire par rapport aux deux extrémités, et chacune des deux extrémités a <sa> caractéristique. De même, s'il est ordonné dans une pluralité infinie de sorte que l'extrémité n'est pas réalisée (lam yaḥṣul), alors l'ensemble de l'extrémité infinie partage la caractéristique de l'intermédiaire car quelle que soit la totalité que vous preniez, elle est la cause de l'existence du dernier causé et est causée, puisque chacune <de ses unités> est causée et que l'existence de la totalité est liée à elles, or ce dont l'existence est liée à un causé est causé, sauf que cette totalité est <aussi> une condition de l'existence du dernier causé et en est la cause. Et chaque fois que vous englobez plus d'unités et ce, à l'infini, le même jugement demeure. Il n'est donc pas possible qu'il y ait une totalité de causes qui existe alors qu'il n'y a pas en elle une cause non causée et une cause première. »⁹⁰²

la terre de l'air, l'air du feu et cela sans arrêt), ni pour le principe d'où part le mouvement (par exemple que l'homme soit mis en mouvement par l'air, l'air par le soleil, le soleil par la discorde et cela sans limite). De même la fin ne peut pas non plus aller à l'infini : la marche pour la santé, la santé pour le bonheur, le bonheur pour autre chose et ainsi toujours une chose pour une autre ; il en est de même pour l'être ce que c'est. De fait, dans les termes moyens entre un dernier et un premier, le premier est nécessairement la cause de ceux qui le suivent. En effet, s'il nous fallait dire lequel des trois est cause, nous dirons le premier, car ce n'est sûrement pas le dernier, parce que ce qui termine n'est cause de rien, mais ce n'est pas non plus le terme moyen, car il n'est cause que d'une chose (il est sans importance qu'il soit un ou plusieurs, en nombre infini ou fini). Or, des choses infinies de cette manière et de l'infini en général, toutes les parties sont également des termes moyens jusqu'au terme présent ; en conséquence, si rien n'est premier, absolument rien n'est cause. »

⁹⁰¹ Nous présentons plus haut les caractéristiques de chacun de ces trois éléments : l'intermédiaire a pour caractéristique d'être à la fois causé et cause, par opposition aux deux extrémités de la série qui sont, pour la première, non causée mais cause tout ce qui n'est pas elle, et pour la dernière, causée sans être cause d'autre chose. Qu'il y ait un ou plusieurs intermédiaires ne change rien puisque la totalité des intermédiaires a la même caractéristique qu'un intermédiaire unique : elle a une cause et est la cause d'un seul causé. Cf. *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, VIII 1, §§4-7, pp.258-259.

⁹⁰² *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, VIII 1, §§5-6, p.258.

Comme déjà chez Aristote⁹⁰³, la question du nombre fini ou infini est mise dans un premier temps entre parenthèses⁹⁰⁴ et ce qui est examiné c'est donc la totalité des causes intermédiaires du dernier causé. Dès lors qu'existe le dernier causé, et que la totalité de ses causes –en tant qu'elle est intermédiaire et ne compte donc aucune cause non causée– est causée, il faut poser une première cause, non causée, et cause de cette totalité. Nous retrouvons dans le *Livre de science* cette idée de totalité. Si l'on a une série infinie de causes, chacune étant causée alors « toutes ces causes, dans leur ensemble, seraient causées et existant réellement en acte ». Avicenne examine alors cet ensemble :

« Etant donné que c'est un ensemble qui est comme une chose parmi les choses infinies, nécessairement cet ensemble [de causes] ne serait pas non causé, parce qu'il ferait partie des causés existant réellement. Et en tant qu'il est un ensemble causé, il lui faut une cause extérieure à cet ensemble. Quant à cette cause, si elle était causée, elle ferait elle-même partie de l'ensemble. Or nous l'avons admise extérieure à l'ensemble ; donc il faut qu'elle soit non causée. Donc cette cause est la fin et, par conséquent, [cette succession de causes] n'est pas infinie. »⁹⁰⁵

Il s'agit comme dans le *Šifā'* d'établir l'impossibilité de la régression à l'infini des causes⁹⁰⁶. On retrouve la même approche : considérer la totalité des causes comme un élément unifié. Est introduite l'idée selon laquelle la cause de l'ensemble doit être extérieure à l'ensemble. Cela est affirmé sans que la possibilité qu'elle soit intérieure à l'ensemble ne soit envisagée en tant que telle ni réfutée⁹⁰⁷. De son extériorité, il est conclu qu'elle ne peut être à son tour causée car sinon elle ferait partie de la totalité des causés et ne serait pas extérieure.

Dans les *Išārāt* où, selon Davidson, est présente –quoique de manière moins claire (« somewhat obscurely ») que dans la *Nağāt*– la deuxième version de la preuve, l'argument à partir de la totalité est présenté comme un « commentaire (*šarḥ*) » d'une « remarque (*tanbīh*) » qui fait elle-même suite à une « directive (*išārāt*) » établissant que

⁹⁰³ Aristote, *Métaphysique*, α 2, 994a15-16 : « Il est sans importance qu'il soit un ou plusieurs, en nombre infini ou fini ».

⁹⁰⁴ *Proofs*, p.340 : « Avicenna has, without mentioning Aristotle by name, repeated that philosopher's remark to the effect that the intermediate members in a causal series might be 'finite ... or infinite' ».

⁹⁰⁵ Avicenne, *Le Livre de science*, trads. M. Achena et H. Massé, Les Belles Lettres, Paris, 1955, pp.132-3. Nous reprenons ici la traduction de M. Achena et H. Massé.

⁹⁰⁶ Davidson (*Proofs*, p.289) met le raisonnement du *Dāneš-Nāmeḥ* du côté de la version de la preuve du *Šifā'*.

⁹⁰⁷ Cette éventualité est explicitée dans l'argument des *Išārāt* et de la *Nağāt* : la cause ne peut être intérieure –ni toutes les unités ni une seule unité– car il s'ensuivrait qu'elle serait *causa sui*.

« l'existence de tout existant possible est à partir d'un autre »⁹⁰⁸. Voici ce qu'énonce la remarque :

« Si cela régresse à l'infini, chacune des unités de la série est possible par essence et la totalité est liée à elles (*muta'alliqa bihā*), de sorte qu'elle est elle aussi non nécessaire et est rendue nécessaire par un autre. Explicitons cela davantage. »⁹⁰⁹

Nous trouvons ici les termes de possible et de nécessaire, la totalité envisagée est une totalité d'unités possibles dont il s'agit de montrer qu'elle est elle aussi possible et a donc besoin pour exister d'une cause qui la rende nécessaire. Cette totalité n'en est pas moins une série causale : un existant possible dès lors qu'il existe a été rendu nécessaire par un autre, sa cause, qui s'il est lui-même possible a été rendu nécessaire par un autre *etc.*. Cette série est supposée infinie et l'argument à partir de la totalité en aboutissant à une cause extérieure à la totalité, donc non causée, permet –une fois rappelé que toute cause non causée dans une totalité de causés est une extrémité à laquelle cette totalité aboutit comme à sa fin⁹¹⁰– de montrer la finitude de toute série causale, et plus précisément, que toute série causale s'achève à l'existant nécessaire par essence. En effet, l'argument exposé dans le commentaire qui suit revient au vocabulaire de la cause et du causé.

« Toute totalité dont chaque unité est causée exige une cause extérieure à ses unités. Cela parce que, soit elle n'exige absolument aucune cause et elle est alors nécessaire, non causée, mais comment cela arriverait-il alors qu'elle n'est rendue nécessaire que par ses unités ? Soit elle exige une cause qui est toutes ses unités sans exception (*al-āḥād bi-asrihā*) et elle est alors causée par elle-même (*ma'lūla li-dātiḥā*), car cette totalité (*al-ḡumla*) et le tout (*al-kull*) sont une seule et même chose –quant à 'tout' au sens de 'chacun', la totalité n'est pas rendue nécessaire par lui⁹¹¹. Soit elle exige une cause qui soit certaines des unités, mais certaines unités ne sont pas plus dignes <d'être cause> que d'autres, chacune étant causée, car c'est la cause <de chacune>

⁹⁰⁸ *Al-Iṣārāt*, vol.3, p.20 (p.141). La traduction est nôtre.

⁹⁰⁹ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, p.21 (p.141).

⁹¹⁰ C'est en effet, comme l'a montré Avicenne dans le *Šifā'*, la caractéristique de l'extrémité que d'être une cause non causée. Si cette cause était un intermédiaire, elle serait causée.

⁹¹¹ Al-Ṭūsī dans son commentaire aux *Iṣārāt* (*Šarḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, édité parallèlement aux *Iṣārāt* d'Avicenne par S. Dunyā, vol. 3, p.24) voit là deux cas qu'Avicenne rejetterait : celui où le tout au sens de toutes les unités serait cause de la totalité et celui où le tout au sens de chaque unité en serait cause. Une unité ne saurait être la cause de la totalité car elle n'implique pas à elle seule la totalité. Il nous semble que le cas envisagé ici par Avicenne est clairement celui de toutes les unités, c'est pourquoi il emploie l'expression non ambiguë « *al-āḥād bi-asrihā* ». Il ne faudrait donc peut-être pas voir là le rejet d'une deuxième éventualité mais simplement la précision du sens de l'éventualité examinée ici : il s'agit de considérer la possibilité que le tout –au sens de toutes les unités et non au sens de chaque unité– soit la cause de la totalité. L'éventualité qu'une unité soit cause de la totalité serait envisagée ensuite lorsqu'Avicenne examine si une partie des unités peut être la cause de la totalité.

qui en est plus digne. Soit –et c’est <la seule option> qui reste (*wa huwa al-bāqī*)⁹¹² – elle exige une cause extérieure à toutes les unités. »⁹¹³

Avicenne affirme le besoin pour une totalité constituée d’unités causées d’avoir une cause extérieure à la totalité. Pour justifier ce besoin, il envisage quatre éventualités que l’on peut regrouper en deux majeures : soit cette totalité n’a besoin d’absolument aucune cause, soit elle a besoin d’une cause. Avicenne écarte cette première option car la totalité serait alors nécessaire, or on ne peut envisager qu’elle soit nécessaire (sous-entendu par essence) alors qu’elle dépend pour exister de ses unités. Nous y reviendrons. La totalité a donc besoin d’une cause. Cela peut s’entendre de trois façons : la cause de la totalité pourrait être toutes les unités dont elle est constituée, mais la totalité et toutes ses unités ne font qu’un de sorte que ce cas revient à poser une totalité qui serait causée par elle-même. La totalité pourrait ensuite avoir pour cause, non pas toutes ses unités mais certaines. Cependant, l’on ne voit pas ce qui rendrait certaines plus dignes d’en être la cause que d’autres puisqu’elles sont toutes causées. En effet, la cause de chacune est plus digne qu’elle d’en être la cause mais étant elle-même causée, c’est sa cause qui en serait plus digne et l’on va ainsi à l’infini sans pouvoir trouver une cause plus digne d’être la cause de la totalité. Il ne reste donc qu’une seule possibilité : la totalité doit avoir une cause extérieure. De cette cause extérieure, il n’est pas dit explicitement qu’elle est non causée, mais son extériorité même l’implique, comme on l’a vu dans le *Livre de science*, puisque tous les causés sont inclus dans la totalité. L’argument montre, comme annoncé dans la « remarque » précédente, que la totalité ou série constituée d’unités causées et possibles par essence est rendue nécessaire par un autre qu’elle. Les directives suivantes montrent que cet autre, parce que non causé, est une extrémité de la série, d’où on peut conclure à la nécessaire finitude de toute série causale, qui s’achève à l’existant nécessaire par essence.⁹¹⁴

La proximité de cet argument avec celui de la *Nağāt* –et du *Mabda’*– est indéniable. Mais parce que l’argument des *Iṣārāt* conserve le vocabulaire causal du *Šifā’*

⁹¹² Goichon traduit par « et c’est l’Eternel ». « *al-bāqī* » ici ne désigne pas Dieu mais simplement la dernière option restante. Ce n’est que trois directives plus loin qu’il sera affirmé que cette cause extérieure est l’existant nécessaire.

⁹¹³ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, pp.23-24 (p.141).

⁹¹⁴ *Al-Iṣārāt*, vol. 3, p.27 (p.142) : « Directive : Il est apparu au sujet de toute série constituée de manière ordonnée de causes et de causés, qu’ils soient en nombre fini ou infini, que, si elle ne contient que des causés, elle a besoin d’une cause extérieure à elle mais qui soit obligatoirement en jonction avec elle à son extrémité. Il est aussi apparu que s’il y a en elle quelque chose qui n’est pas causé, c’est une extrémité et une fin. Ainsi toute série s’achève à un existant nécessaire par essence. »

et du *Dāneš-Nāmeḥ*, il laisse davantage voir son rapport à l'argument de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes. En effet, le raisonnement à partir de la totalité n'apparaît pas comme un nouvel argument mais s'inscrit dans la suite de la refocalisation de l'argument aristotélicien de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes sur la totalité intermédiaire, qui est visible dans le *Šifā'*. La totalité dont il est question dans les *Išārāt* est une totalité de causes et de causés. Si la remarque parle d'une totalité de possibles, cette totalité est présentée comme une série remontant à l'infini : « Si cela régresse à l'infini, chacune des unités de la série (*al-silsila*) est possible par essence et la totalité est liée à elles, de sorte qu'elle est elle aussi non nécessaire et est rendue nécessaire par un autre »⁹¹⁵. Il ne s'agit donc pas de la totalité de tous les existants possibles à un moment *t* mais de la totalité à un moment *t* des existants possibles dépendant les uns des autres qu'implique la supposition d'un existant possible. Le cas pris en considération dans la *Nağāt* semble bien être le même : tout existant possible dépend pour son existence d'un autre ; dès lors, si l'on a un existant possible, il faut qu'un autre l'ait fait exister, cet autre s'il est à son tour possible a besoin d'un autre et ainsi de suite. La totalité qui est ensuite examinée en tant que telle est la totalité de ces existants possibles causes l'un de l'autre.

« Avant cela, introduisons des prémisses et notamment le fait qu'il n'est pas possible qu'il y ait, dans un seul et même temps, pour chaque possible par essence, des causes possibles par essence à l'infini. En effet, soit l'ensemble de celles-ci (*ğamī'uhā*) existe simultanément (*ma'a*) soit il n'existe pas simultanément. »⁹¹⁶

« *ğamī'uhā* » renvoie clairement ici à l'ensemble des causes possibles par essence dans la régression envisagée à partir d'un possible par essence, et c'est cet ensemble de causes qui est ensuite examiné comme totalité. Quand bien même on comprendrait que la totalité ne comporte pas seulement l'ensemble des causes possibles d'une série causale remontant à partir d'un existant possible supposé, mais l'ensemble des causes possibles des séries causales remontant à partir de tous les existants possibles, elle n'en sera pas moins une totalité d'éléments ordonnés selon des liens de dépendance⁹¹⁷. Ce sens de la totalité replace la preuve de la *Nağāt* dans la continuité de l'argument du *Šifā'*.⁹¹⁸ Le lien entre la

⁹¹⁵ *Išārāt*, vol. 3, p.21 (p.141).

⁹¹⁶ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.89 ; *Al-Mabda'*, p.22.

⁹¹⁷ Dans les *Išārāt* (vol. 3, p.26 (p.142)), à la suite de l'argument de la totalité, Avicenne poursuit en parlant de « toute totalité composée de façon ordonnée (*murattaba*) de causes et de causés s'enchaînant (*alā al-wilā'*) ».

⁹¹⁸ Il ne faut pas l'entendre en un sens chronologique puisque l'argument que l'on trouve dans la *Nağāt* est repris du *Mabda' wa al-Ma'ād* qui est antérieur au *Šifā'*. Il n'y a pas une évolution d'Avicenne d'un argument à l'autre, mais plutôt co-existence des deux puisque les œuvres recourant à l'un ou l'autre sont chronologiquement intercalées (*Mabda'*, *Šifā'*, *Nağāt*, *Dāneš-Nāmeḥ*, *Išārāt*). Cela n'interdit pas pour

question de la régression à l'infini et l'argument de la totalité n'apparaît pas dès lors artificiel, puisque la totalité est déjà une série. L'interprétation de Davidson découle de sa compréhension de la totalité examinée comme étant la totalité de tous les existants possibles existant à un moment donné⁹¹⁹, indépendamment de leur lien causal⁹²⁰. Mais il ne semble pas qu'Avicenne l'ait entendu ainsi.

Si nous en revenons aux *Iṣārāt*, la première phrase du commentaire que nous examinons traduit en termes causaux l'affirmation en termes modaux de la remarque. Elle affirme ainsi que « toute totalité dont chaque unité est causée exige une cause extérieure à ses unités » tandis que la remarque énonçait que toute série dont chaque unité est possible par essence est rendue nécessaire par un autre qu'elle. Nous trouvons dans le *Dāneš-Nāmeḥ* cette même affirmation du besoin d'une cause extérieure à la totalité. Pour l'établir, la première éventualité rejetée dans les *Iṣārāt* est celle d'une totalité qui n'aurait absolument pas besoin d'une cause. Elle serait alors nécessaire et non possible, ce qui est impossible car cette totalité n'est rendue nécessaire que par ses unités. Comment comprendre cet argument ? On peut le rapprocher de ce que l'on trouve dans la *Nağāt* :

« Si <la totalité> est nécessaire d'existence par son essence alors que chacune de <ses unités> est possible, le nécessaire d'existence sera constitué de possibles d'existence, ce qui est contradictoire. »⁹²¹

Davidson souligne le caractère implicite de l'argumentation. S'il y a contradiction, c'est sans doute, explicite-t-il⁹²², en raison de la définition même de l'existant nécessaire par essence comme ce qui ne peut même pas avoir de causes internes. En effet, le nécessaire d'existence ne peut dès lors être composé, et ne saurait donc être constitué d'existants possibles. Ce premier temps de l'argumentation est selon lui strictement définitionnel :

autant d'établir des liens et filiations entre les deux sortes d'argumentations, d'autant qu'on peut penser qu'Avicenne avait connaissance de l'argument aristotélicien de l'impossibilité de la régression à l'infini avant la rédaction du *Mabda'*. Davidson suggère un lien entre les deux preuves du *Šifā'* et de la *Nağāt* (*Proofs*, p.346, note 46) : “The *Šifā'* is generally understood to have been written by Avicenna before the *Najāt*. If that is correct, then the proof from the concepts *possibly existent* and *necessarily existent*, which appears in the *Najāt*, grew out of Avicenna's rethinking his earlier analysis of those concepts, an analysis that had appeared in the *Šifā'*”. Nous suggérons, indépendamment de la chronologie, que cet approfondissement de l'analyse des concepts de possible et nécessaire se fait en parallèle d'un re-travail de l'argument de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes centré sur l'idée de totalité.

⁹¹⁹ *Proofs*, p.301 : “To show that a situation of the sort cannot account for the totality of existence, he mentally collects into a single group *all possible beings actually existing at a single moment*.” Nous soulignons.

⁹²⁰ C'est en effet ce que semble impliquer l'idée que la preuve d'Avicenne « can dispense with the impossibility of an infinite regress ».

⁹²¹ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.89 ; *Al-Mabda'*, p.22.

⁹²² *Proofs*, p.301.

« The properties of the necessarily existent by virtue of itself, it was just seen, are nothing other than the implications of a definition. It is, consequently, because Avicenna has defined necessarily existent by virtue of itself in a certain fashion that a multiplicity of possibly existent beings cannot add up to such a being. »⁹²³

La totalité d'existants possibles ou causés ne saurait être nécessaire par essence car celui-ci a été défini comme ce qui n'a aucune cause, pas même interne, il ne saurait donc dépendre de ses parties, ni même avoir des parties. Cette conception définitionnelle de l'argument permet de déjouer la lettre de l'objection formulée notamment par al-Ġazālī, car celui-ci rejette l'impossibilité de concevoir une totalité dont chaque unité aurait une cause s'ajoutant à son essence sans que pour autant le tout ait une cause extérieure à lui ; or la totalité ainsi conçue ne serait pas nécessaire par essence au sens que lui donne Avicenne. Elle laisse cependant la voie ouverte à l'esprit de la critique puisqu'il reste à justifier pourquoi une totalité d'existants causés ou possibles ne saurait être nécessaire au sens plus faible de ce qui n'a pas de cause extérieure bien qu'il ait des causes internes : « It <i.e. the totality> would be possibly existent by virtue of itself, necessarily existent by virtue of its components. »⁹²⁴ Invoquer l'impossibilité qu'un existant nécessaire soit constitué d'existants possibles est selon al-Ġazālī une pure pétition de principe puisque ce qui vaut pour la partie ne vaut pas nécessairement pour le tout. Comment comprendre l'argument d'Avicenne pour échapper à l'accusation de pétition de principe ? Si l'on se reporte au *Šifā'*, un principe y est invoqué pour justifier le transfert du caractère causé de l'unité à la totalité : la totalité intermédiaire y est dite causée « puisque chacune <de ses unités> est causée et que l'existence de la totalité est liée (*muta'alliqa*) à elles, or ce dont l'existence est liée à un causé est causé »⁹²⁵. Nous trouvons le même terme de « *muta'alliqa* » dans la remarque que vient expliquer l'argument à partir de la totalité dans les *Išārāt* :

« Si cela régresse à l'infini, chacune des unités de la série est possible par essence et la totalité est liée à elles (*muta'alliqa bihā*), de sorte qu'elle est elle aussi non nécessaire et est rendue nécessaire par un autre qu'elle. »⁹²⁶

⁹²³ *Proofs*, p.305. Cette définition est, ajoute-t-il, arbitraire (p.305) : « His procedure can be defended only if understood not as seeking to discover the meaning of the term but rather as working from a definition. He must be understood to have arbitrarily defined necessarily existent by virtue of itself as that which, taken as a whole, exists solely by virtue of itself, not by virtue even of internal factors making it what it is; and to have analyzed out the implications of the definition. »

⁹²⁴ *Proofs*, p.305.

⁹²⁵ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, VIII 1, §6, p.258. Nous pouvons noter que, dans le *Šifā'* déjà, la nécessité pour la totalité intermédiaire d'un premier terme ne tient pas seulement à sa qualité d'intermédiaire mais aussi à sa qualité même de totalité.

⁹²⁶ *Al-Išārāt*, vol. 3, p.21 (p.141). Nous soulignons.

Si la totalité constituée d'unités possibles ne peut être nécessaire par essence, ni sans cause, ce n'est pas seulement que le nécessaire par essence ne saurait par définition dépendre de ses parties, de même que si elle est possible par essence, ou causée, ce n'est pas simplement parce qu'elle a des parties, mais parce que ses parties sont possibles et causées et que donc en dépendant de ses parties –comme c'est par définition le cas de toute totalité- elle dépend de causés et de possibles. Or ce qui dépend pour exister d'un causé est causé. Il ne s'agit donc pas d'affirmer que tout ce qui vaut pour la partie vaut pour le tout, mais que, puisqu'il appartient à l'existence de la totalité d'être liée à l'existence de ses parties, leur dépendance à l'égard d'une cause se transmet à elle. Un existant possible a besoin d'un autre pour exister, si cet autre est possible il a à son tour besoin d'un autre pour exister et tant que l'on ne pose pas un existant qui ne soit pas lui-même possible –et ce, même si l'on poursuit à l'infini- il n'y aura aucun existant possible, et donc pas non plus de totalité. Si la totalité constituée de causés a aussi besoin d'une cause pour exister c'est que ses parties sans cette même cause n'existent pas. Si la totalité est comprise comme série, cette première étape n'est plus dès lors seulement définitionnelle et l'impossibilité pour une totalité de possibles d'être nécessaire établie plus fermement. Quant à savoir pourquoi elle ne pourrait être possible et avoir ses propres unités pour cause c'est ce que rejette la suite de l'argument. Dans le *Šifā'* et dans le *Dāneš-Nāmeḥ*, ce besoin d'une cause de la totalité signifie de façon évidente le besoin d'une cause extérieure. Dans les *Iṣārāt* et la *Nağāt*, cette extériorité n'est plus présentée comme manifeste et la possibilité que la cause soit intérieure à la totalité est examinée. L'argument commun aux deux pour rejeter cette éventualité est l'impossibilité pour une chose d'être sa propre cause : elle est dans les *Iṣārāt* appliquée à toutes les unités et dans la *Nağāt* à une unité (on peut penser que dans la *Nağāt* cet argument est considéré comme valant *a fortiori* pour toutes les unités). En effet, que la totalité dépende de ses parties implique que la cause de l'existence de la totalité est d'abord cause de l'existence de ses unités⁹²⁷ de sorte que si une unité ou toutes les unités sont la cause de l'existence de la totalité, elles sont d'abord la cause de l'existence des unités de cette totalité et donc causes d'elles-mêmes. Or, comme on l'a dit plus haut, cela est non seulement impossible mais contredit le présupposé de départ du caractère causé et possible de chaque unité.

⁹²⁷ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.89 : « La cause de la totalité est cause premièrement de l'existence de ses parties ».

L'argument à partir de la totalité apparaît de ce point de vue moins comme un argument d'une nature fondamentalement différente qu'une version plus exhaustive de l'argument à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes : toutes les éventualités sont prises en compte et écartées progressivement jusqu'à aboutir à la nécessité d'une cause extérieure à la totalité. Cette complexification vient peut-être répondre à des objections réelles ou anticipées par Avicenne, elle s'accompagne d'une focalisation plus importante sur la totalité en tant que telle –*i.e.* sur le rapport qu'elle entretient à ses parties. Mais celle-ci ne doit pas faire oublier la dimension causale de l'argument ni sa structure régressive : la totalité qui en est l'objet reste une série d'unités dépendant les unes des autres, et la cause extérieure à laquelle l'argument aboutit est une extrémité. Une fois ces différentes versions de la preuve rapprochées, cette dernière précision n'apparaît plus superflue ni artificielle. En effet, artificielle elle ne l'est pas car la totalité dont il est question est dès le début celle d'une série de sorte qu'il est au contraire naturel de définir la position de sa cause eu égard à la série. Plus encore la cause à laquelle aboutit le raisonnement, en tant qu'extérieure à la totalité des possibles-causés, est nécessaire et non-causée, or elle est en même temps cause de la totalité, de sorte qu'elle possède les deux caractéristiques de l'extrémité de n'avoir elle-même aucune cause et d'être cause de tous les causés. Affirmer qu'elle est liée à la totalité comme une extrémité c'est donc simplement expliciter ces deux caractéristiques. Or cela n'est guère superflu car est précisée par là la nature du lien qui unit cette cause extérieure nécessaire aux unités possibles qui composent la totalité : l'existant nécessaire est cause de tous les existants en tant que cause première, *i.e.* cause des causes intermédiaires de chaque causé. Or l'existant nécessaire dont Avicenne veut démontrer l'existence est précisément un premier principe dont découlent tous les autres existants. En soulignant le statut d'extrémité de la cause extérieure, il ne s'agit pas seulement de montrer que la série est finie, mais ce à quoi elle finit. De même que la preuve à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini n'établit pas simplement que toute série causale est finie, mais que toute série causale finit à un premier principe, cause de toutes les causes, de même la preuve à partir de la totalité n'aboutit pas simplement à une cause extérieure de la totalité, mais à une extrémité, rendant nécessaires tous les existants possibles. C'est ce qui apparaît clairement dans une directive des *Iṣārāt* qui récapitule les étapes du raisonnement :

« Il est apparu, au sujet de toute série constituée de manière ordonnée de causes et de causés, qu'ils soient en nombre fini ou infini, que, si elle ne contient que des

causés, elle a besoin d'une cause extérieure à elle mais qui soit obligatoirement en jonction avec elle à son extrémité. Il est aussi apparu que s'il y a en elle quelque chose qui n'est pas causé, c'est une extrémité et une fin. Ainsi toute série s'achève à un existant nécessaire par essence. »⁹²⁸

L'argument aboutit à un existant nécessaire, cause de la totalité comme extrémité. Cette argumentation, comme on le voit dans le *Mabda'* et la *Nağāt*, ne peut constituer une preuve achevée qu'une fois que deux autres prémisses sont démontrées. Il faut d'une part montrer l'impossibilité d'une régression circulaire des causes : ce cas peut à vrai dire être assimilé au précédent⁹²⁹ ou du moins, nous dit Avicenne⁹³⁰, sa réfutation se fait-elle de manière similaire. Toutefois, parce qu'il présente certaines caractéristiques propres, son élucidation se fait à part : en effet la circularité implique que chaque unité est non seulement cause de sa propre existence, mais aussi causée par sa propre existence, en ce qu'il faut pour qu'elle existe qu'elle soit déjà existante, autrement dit qu'elle soit antérieure à elle-même. On peut aussi voir dans ce traitement à part le signe que l'argument précédent portait plus spécifiquement sur une totalité d'existants possibles dépendant l'un de l'autre linéairement. D'autre part, il faut établir la nécessité de ce que l'argument à partir de la totalité présuppose : la simultanéité des existants possibles. En effet, pour que cet argument vaille comme preuve, il faut qu'ait été justifiée d'abord la nécessité pour tout existant d'avoir une cause simultanée de son existence, car autrement on pourrait concevoir une suite infinie de causes se succédant dans le temps. Pour prouver le besoin de tout existant d'une cause du maintien dans l'existence et non pas seulement de la venue à l'existence, Avicenne s'appuie dans la *Nağāt* sur le concept de possible par essence : la possibilité appartenant à l'essence n'est pas écartée par l'existence, pas plus que par la non-existence, tant donc qu'il a cette essence, il a besoin d'un autre pour exister. C'est sans doute l'importance de ce point qui permet d'expliquer le passage des concepts de causé et de cause à ceux de possible et nécessaire par essence. C'est en effet là que réside la principale différence de la preuve du *Mabda'* et de la *Nağāt* et son originalité. Ces deux œuvres formule l'argument à partir de la totalité, d'emblée et à chacune de ses étapes, dans les termes de possible et nécessaire par essence. Son point de départ est un

⁹²⁸ *Al-Išārāt*, vol. 3, p.27 (p.142).

⁹²⁹ C'est ce qu'écrit al-Ṭūsī dans son commentaire des *Išārāt* (*Šarḥ Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī*, p.27) pour expliquer l'absence de cet argument : « Sachez que concernant la <régression> en cercle (al-dawr), bien qu'elle soit manifestement fausse, si l'on suppose son existence, il s'ensuit aussi ce qui est recherché car elle comporte une totalité finie, dont chaque unité est causée. Dès lors que l'explication évoquée l'inclut (mutanāwal lahu), le Maître ne lui a pas consacré une partie séparée ».

⁹³⁰ *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.90 : « Elle <cette autre prémisses> peut être explicitée par une explication similaire à celle de la première question ».

existant possible par essence⁹³¹ et son point d'arrivée un existant nécessaire par essence. L'intérêt d'une telle formulation n'est pas tant de permettre une preuve plus directe de l'existant nécessaire car de même que dans le *Šifā'* on aboutit à une première cause efficiente qu'il faut doter des attributs du nécessaire par essence, il faut aussi dans la *Nağāt* avoir montré que ces attributs appartiennent au nécessaire par essence auquel aboutit le raisonnement à partir de la totalité. Mais privilégier ces concepts modaux présente, comme nous avons eu l'occasion de le souligner, plusieurs avantages : partir de notions premières, partir d'une division des existants quant à leur essence, partir enfin de concepts plus univoques. En effet, si la régression des causes efficientes aboutit à une première cause efficiente, il faut justifier que tout existant a besoin d'une cause efficiente, qu'il en a besoin au-delà de sa seule venue à l'existence, et que cette première cause est aussi cause des autres causes premières –matérielle, formelle et finale. En cela, cette preuve fait un usage plus manifeste des concepts de nécessaire et possible par essence. Mais pas plus que la preuve du *Šifā'* ne peut être considérée comme se passant de ces concepts pour établir le premier principe, la preuve du *Mabda'* et de la *Nağāt* ne conclut-elle sans l'argument de l'impossibilité de la régression à l'infini. Il ne s'agit ainsi nullement de nier les différences entre les diverses versions de la preuve de l'existence de Dieu dans les œuvres d'Avicenne mais, d'une part, de nuancer l'opposition stricte entre une version de la preuve à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini des causes et une version à partir de l'analyse des concepts de possible et de nécessaire⁹³², et d'autre part, dans un même mouvement, de redonner à l'argumentation de la *Nağāt* sa pleine cohérence que compromettrait l'idée d'une preuve maladroitement découpée selon le patron d'une autre.

Dans la restitution de la preuve d'Avicenne que nous trouvons dans la *Quintessence*, nulle trace de l'argument à partir de la totalité. Le propos est très concis de sorte que la nécessité de la régression à un premier terme est affirmée et non justifiée. Il est possible que le Cordouan n'ait pas eu accès au *Mabda'* ni à la *Nağāt*, qu'il ait ignoré

⁹³¹ Plus précisément, le point de départ est une existence, dont il est dit qu'elle doit être soit possible soit nécessaire. Si elle est nécessaire, c'est là ce qui était recherché et il est alors établi qu'un existant nécessaire existe. Si en revanche elle est possible, il faut alors remonter à un existant nécessaire comme le montre ensuite l'argument à partir de la totalité. Cf. *Al-Nağāt : Ilāhiyyāt*, II, p.89 ; *Al-Mabda'*, p.22.

⁹³² Davidson lui-même signale qu'Avicenne a brouillé les frontières entre les deux (*Proofs*, p.376) : « Avicenna thus blurred the boundary between his proof from the concepts possibly existent and necessarily existent, on the one hand, and the proof from the impossibility of an infinite regress, on the other. He formulated the former as a version of the latter; and he supplemented the latter through analysis of one of the key concepts in the former. »

l'argument à partir de la totalité, et que ce soit la raison de son absence, mais il est possible aussi qu'il n'ait pas vu dans cet argument le cœur névralgique de la preuve d'Avicenne, l'attribuant bien plus à son usage des concepts de possible et nécessaire par essence et en particulier à la façon dont il se sert de ce premier concept pour remonter, d'un seul élan, au premier agent, cause de l'existence du monde. Quoi qu'il en soit, on ne saurait dire, parce qu'il y voit une preuve à partir de l'impossibilité de la régression à l'infini, qu'Averroès ignore la preuve véritable d'Avicenne à partir des concepts de possible et nécessaire car, comme nous avons cherché à le montrer, les différentes versions de la preuve sont toutes avicenniennes et font entrer en jeu ces concepts modaux. Il est dès lors possible de voir dans le fait de présenter la version, plus aristotélicienne en apparence, du *Šifā'* non le simple résultat d'une ignorance mais bien un choix car c'est cette version qui est la plus dangereuse, précisément parce qu'elle est la plus proche des philosophes. Elle pourrait en effet faire croire que c'était l'intention d'Aristote en *Métaphysique α* de concevoir une preuve directe de l'existence du premier principe, indépendamment de ce qui a été établi en *Physique*. Le caractère hybride de la preuve restituée permet à Averroès de mettre en exergue l'application illégitime par Avicenne du concept de possible par essence à tous les existants, engendrés comme éternels, et de souligner sa conception du premier principe comme cause efficiente, préparant ainsi sa réfutation.

3) Al-Miklātī et le traité *Sur le Premier Moteur*

Nous avons établi dans ce qui précède que la première partie de la restitution de la preuve d'Avicenne qui correspond à la division des existants était doublement non avicennienne : d'une part, elle commence par diviser les existants en causé et non causé identifiant ensuite ce qui est causé au possible et ce qui est sans cause au nécessaire, inversant ainsi l'ordre qui est celui de la présentation d'Avicenne et niant la distinction que celui-ci semble pourtant maintenir entre les deux ; d'autre part, sa subdivision du possible en deux trahit une compréhension non avicennienne de l'expression « nécessaire par un autre » et attribuait à Avicenne une expression qu'il n'aurait aucunement pu admettre⁹³³, celle de « possible par essence et par un autre ». Ces deux éléments réunis pointent indéniablement vers Averroès dont on a montré que c'était là la lecture qu'il

⁹³³ Cf. Avicenne, *Livre de science*, p.137.

faisait de la division des existants d'Avicenne. Or on ne trouve pas de trace d'une telle présentation de la preuve avicennienne dans les œuvres d'Averroès qui nous sont parvenues. Il faut donc supposer soit qu'al-Miklātī ait composé cette preuve à partir d'éléments qu'il reprend des différents écrits du Cordouan, soit qu'il a pour source un traité qui est aujourd'hui perdu. L'étude des différentes étapes de l'argumentation de la preuve fait pencher davantage vers cette deuxième hypothèse. En effet, celle-ci apparaît comme étant tendue vers sa réfutation, une réfutation qui ne peut être le fait que d'Averroès car les points mis en exergue sont les cibles classiques de la critique de ce dernier alors qu'ils ne font que peu de sens lorsqu'ils sont rapportés à al-Miklātī. Or plusieurs indices pointent vers le traité perdu *Sur le Premier Moteur* où la réfutation de la preuve avicennienne est précédée d'une présentation succincte de celle-ci. Ainsi, l'insistance sur les corps célestes en général et sur leur composition en particulier laisserait présager la critique qui va suivre et qui s'appuiera notamment sur le rejet de la conception avicennienne des corps célestes comme possibles par essence, nécessaires – *i.e.* éternels – par un autre. Al-Miklātī ne se contente pas de restituer la preuve d'Avicenne, il s'attache aussi à la critiquer. Tournons-nous à présent vers cette critique afin de mieux comprendre l'usage que fait al-Miklātī de ce traité perdu.

a. Etude comparée de la réfutation d'al-Miklātī et de celle d'al-Lāwī : deux positions opposées

Après avoir restitué succinctement la preuve d'Avicenne, al-Miklātī s'emploie à la réfuter. Sa réfutation est brève, voire expéditive, puisqu'elle consiste principalement à rejeter la validité de certaines des prémisses car elles ne reposent selon lui sur aucun fondement démonstratif. Al-Miklātī reprend ainsi les différents points de la preuve. Il admet comme valide la division des existants en causé et sans cause sous les noms respectifs d'« existant possible » et d'« existant nécessaire ». Il refuse en revanche la subdivision du possible en éternel, ou nécessaire par un autre, et adventice qui seul doit être précédé de non-existence temporelle. Il juge en effet qu'a été démontré au sujet de l'adventicité du monde que tout existant possible par essence devait être précédé de non-existence et ne pouvait par conséquent être éternel. Al-Miklātī rejette donc comme Averroès la conception qu'a Avicenne d'un groupe d'existants possibles par essence, nécessaires par un autre mais ce qui pose problème au théologien *fāsī* ce n'est pas leur

possibilité mais bien leur nécessité, *i.e.* leur éternité. Il considère ensuite qu'Avicenne n'a pas produit de démonstration du fait que tout composé appartient au genre du possible par essence. On peut voir derrière ce rejet l'enjeu –majeur pour l'aš'arite qu'il est- du mode d'appartenance des attributs divins à l'essence de Dieu. Ces attributs existent réellement dans l'essence divine et ne sauraient être réduits à Son essence au nom d'une exigence de simplicité infondée selon lui. Refuser l'évidence de la simplicité du nécessaire d'existence c'est aussi faire s'effondrer la preuve. Cela est particulièrement manifeste pour la version de la preuve que rapporte al-Miklātī où c'est la composition de la forme et de la matière qui disqualifie les causes premières formelle et matérielle comme existant nécessaire par essence. Mais c'est également le cas pour les différentes versions de la preuve que l'on trouve chez Avicenne car, comme on l'a vu, l'affirmation de la simplicité permet de rejeter à la fois la matérialité de l'existant nécessaire et sa multiplicité. Al-Miklātī s'oppose enfin à la revendication de l'impossibilité pour l'existant nécessaire par essence d'être matière, forme ou fin, car là encore Avicenne n'a selon lui avancé aucune démonstration pour rejeter chacune de ces éventualités. Al-Miklātī ne défend par là aucune d'entre elles mais refuse à Avicenne la capacité de le prouver. Il conclut en ajoutant que quand bien même l'établissement d'un agent nécessaire d'existence par essence lui était concédé, il serait incompatible avec son affirmation de l'éternité du monde. Non seulement cette dernière affirmation est incompatible avec la conception d'un agent du monde, mais elle est aussi contradictoire avec la conception même de la possibilité. En effet, la clé de la réfutation d'al-Miklātī de l'éternité du monde comme de la prétention des philosophes d'établir un producteur du monde est l'identification du possible à l'adventice : le seul moyen de prouver l'existence d'un producteur du monde est de partir du possible et de sa dépendance à autrui, or le possible implique l'adventicité. En partant d'un monde éternel, les philosophes s'interdisent d'établir un premier principe, agent de celui-ci.

Même si l'on peut voir un certain parallèle entre la critique d'Averroès et celle d'al-Miklātī en ce que tous deux adressent à Avicenne à la fois des objections matérielles et formelles, la réfutation d'al-Miklātī ne reprend rien au philosophe. Cela n'étonnera guère puisque, s'il est vrai –comme nous le disions- que c'est le même groupe d'existants –possibles par essence, nécessaires par un autre- dont la conception est critiquée par l'un et l'autre, c'est pour des raisons diamétralement opposées : tous deux considèrent la possibilité et l'éternité comme incompatibles mais tandis qu'al-Miklātī en conclut à

l'adventicité des corps célestes, Averroès en rejette la nature possible. L'usage qu'al-Miklātī fait de ce dernier rejoint ce que nous disions en première partie de cette introduction. La position même d'Averroès n'est pas discutée, ne semble pas l'intéresser pour elle-même, c'est simplement en tant qu'Averroès offre une présentation succincte d'Avicenne qu'il est utilisé et utile à al-Miklātī qui se fie à son interprétation sans la questionner. Cette attitude est d'autant plus frappante si on la compare à la réfutation que fait al-Lāwī dans sa « Dissertation métaphysique ». En effet, celui-ci commence par présenter le but qu'il poursuit dans ce traité :

« Notre but dans cette dissertation est d'établir spéculativement l'existence de la Première Cause los à Elle, de réfuter ceux qui se sont trompés dans cette spéculation, [notamment] en ce qui concerne les attributs de Dieu Très-Haut, de démontrer que la Première Cause n'est pas identique au Premier Moteur, et que celui-ci est causé par Elle, d'étudier enfin spéculativement la procession nécessaire des êtres à partir de la Première Cause. »⁹³⁴

Al-Lāwī entreprend dans ce traité de prouver l'existence de la Première Cause. Ce qui lui importe plus particulièrement c'est de montrer –contre Aristote et donc contre Averroès– que Dieu est plus qu'un premier moteur et qu'Il ne saurait être identifié à lui. Il prend ainsi dans une certaine mesure le parti d'Avicenne dont il reprend la démonstration après en avoir « abrégé les longueurs, précisé certains points et élucidé certaines prémisses que cet auteur avait posées sans les démontrer »⁹³⁵. Son véritable adversaire, celui qu'il faut réfuter, est Averroès. Il s'attaque en particulier à ce court traité où le Cordouan soutient l'identité du premier moteur et de l'existant nécessaire par essence, « pour empêcher ses lecteurs de perdre pied et d'y trouver un obstacle à l'appréciation de la vérité »⁹³⁶. Plus exactement, il faut selon lui répondre aux objections soulevées par Averroès pour consolider la conception qu'il attaque. Ainsi en le réfutant, al-Lāwī le prend au sérieux.⁹³⁷ Pour al-Miklātī, en revanche, l'adversaire est avant tout Avicenne, dont l'existant nécessaire par essence, plus proche du Dieu des théologiens que le premier moteur d'Aristote ou d'Averroès, est par là même plus dangereux et constitue par conséquent la cible à abattre.

⁹³⁴ « Un champion de l'avicennisme », p.482.

⁹³⁵ « Un champion de l'avicennisme », p.484.

⁹³⁶ « Un champion de l'avicennisme », p.486.

⁹³⁷ Il reconnaît d'ailleurs volontiers les qualités d'Averroès (« Un champion de l'avicennisme », pp.483-484) : « cet homme, dont nous ne nions pas les grandes qualités et l'autorité en matière de sciences spéculatives ».

b. Un autre passage du traité perdu ?

Nous voudrions à présent nous tourner vers un autre passage de la *Quintessence* dont l'origine et le contenu sont à certains égards problématiques. Au début du chapitre, comme nous le mentionnions au début de cette troisième partie, al-Miklātī présente la conception des philosophes : ces derniers, contrairement aux théologiens, admettent des causes secondes et les font dériver de la première cause. De celle-ci, certains n'admettent l'émanation que d'un seul être en vertu du principe que de l'un ne procède que l'un, et parmi eux, certains soutiennent que cet être est un intellect. C'est le cas notamment d'al-Fārābī et d'Avicenne, et c'est cette position qui intéresse al-Miklātī et qu'il vise à critiquer. Il reprend cette présentation à al-Šahrastānī qui l'expose dans sa *Nihāya al-Iqdām*, à l'exception de ce qui est dit au sujet d'Avicenne qui ne s'y trouve pas. Voici ce que l'on lit, intercalé entre deux extraits de la *Nihāya* :

« Abū 'Alī ibn Sīnā dit : 'Le premier, s'il est nécessaire par essence, est absolument simple et unique, sans qu'il y ait en lui aucune sorte de multiplicité'. Il dit : 'Une fois cela établi, nous disons par comparaison (« *fī al-tamīl* ») <que> c'est comme si émane de lui une certaine autre existence relative à une autre nature qui reçoit cette existence, de sorte que, du fait de ces deux natures, il y a dans la deuxième existence qui procède de la première une certaine dualité, et qu'en vertu de la nature réceptrice, <la deuxième existence> est un existant possible par son essence tandis que, par la <nature> reçue, elle est nécessaire par un autre, et que, dès lors que cette dualité existe en elle, deux natures émanent d'elle : l'une étant la dernière sphère, l'autre le troisième intellect qui est le moteur de la sphère qui se trouve en dessous de la dernière sphère.' Il dit : 'Il faut que l'émanation de la nature la moins noble soit à partir de la nature la moins noble, et le noble à partir du noble. C'est ainsi que la dernière sphère n'émane qu'à partir de la nature possible qui est dans le deuxième principe, et que le troisième principe, j'entends l'intellect séparé qui est le moteur de la deuxième sphère, n'émane qu'à partir de la nature nécessaire dans le deuxième principe, puisqu'il faut selon ce qui a été dit qu'il soit composé de deux natures, possible et nécessaire. De même, il suit pour lui selon ce qui a été dit qu'émanent du troisième principe deux natures <qui sont la deuxième sphère et le moteur de la troisième sphère, j'entends le quatrième principe, et de lui, émanent deux natures>⁹³⁸, qui sont la troisième sphère et le moteur de la troisième sphère, j'entends le quatrième <moteur>⁹³⁹. Et émanent également de ce quatrième <moteur>, en raison de la dualité qui est en lui, deux natures qui sont la quatrième sphère et le cinquième moteur, et ainsi de suite jusqu'à ce que s'achève le nombre des sphères,

⁹³⁸ Nous supposons un saut du même au même pour rétablir la continuité de la procession.

⁹³⁹ Nous corrigeons « *al-mabda'* » par « *al-muḥarrīk* ». Il s'agit en effet du cinquième principe mais du quatrième moteur puisque le premier principe n'est pas un moteur, le premier causé étant le premier moteur immobile. Le passage de principe à moteur annonce la dernière phrase : « le nombre des moteurs est supérieur au nombre des sphères de un ». En effet, le dernier moteur –l'intellect agent– ne produit pas de sphère céleste mais meut le monde sublunaire.

de sorte que le nombre des moteurs dépasse le nombre des sphères de un.' C'est ainsi que s'achève le propos d'Abū 'Alī ibn Sīnā. »⁹⁴⁰

Nous le disions, cet extrait, contrairement aux deux passages qui l'entourent, est absent de la *Nihāya*, et on peut penser que la position d'Avicenne est incluse par al-Šahrastānī dans ce qu'il dit être la conception des philosophes de l'islam les plus récents et qu'al-Miklātī –qui le cite juste avant notre passage- attribue à al-Fārābī et autres :

« En effet, certains dirent <qu>'Il est un sous tous les aspects, il ne peut donc émaner de Lui qu'une seule chose. Ces derniers divergèrent ensuite sur <la nature de> cette chose unique. Certains dirent <que> c'était la matière, d'autres <que> c'était l'intellect, et c'est cette dernière doctrine qu'adoptèrent ceux parmi eux qui étaient dans le vrai. Puis, de cet intellect, émanent un autre intellect, l'âme de la dernière sphère ainsi que le corps de la dernière sphère. Ils dirent <que> de la même façon, de chaque intellect, émanent un intellect, une âme et une sphère, et ainsi jusqu'à aboutir à l'intellect qui gouverne la sphère de la lune. C'est cette doctrine qu'adoptèrent certains des philosophes récents de l'islam comme Abū Naṣr ibn Muḥammad al-Fārābī et d'autres encore. »⁹⁴¹

La procession décrite ici fait émaner trois éléments du premier intellect causé : un autre intellect, l'âme de la sphère ultime et le corps de la sphère ultime. C'est bien là en effet le modèle de l'émanation que l'on trouve chez Avicenne, notamment dans le *Šifā'* : « Sous chaque intellect il y a une sphère avec sa matière et sa forme qui est son âme, et un intellect en-deçà de lui, il y a donc sous tout intellect, trois choses dans l'existence »⁹⁴². Plus exactement chacun de ces êtres procède d'un acte d'intellection différent du premier causé. En effet, parce que celui-ci est un intellect, un et simple, procédant de l'existant nécessaire absolument un et simple, la seule multiplicité qui puisse être supposée en lui sans qu'elle compromette son unité et donc plus fondamentalement l'unité de sa cause est une multiplicité d'actes d'intellection : cet intellect causé intellige le Premier, intellige sa propre essence et s'intellige comme causé par le Premier. Du premier de ces actes, émane un autre intellect, en-deçà de lui, du deuxième procède la forme de la sphère céleste qu'il meut, du troisième émane la matière de la sphère céleste.

Dans la présentation de la position avicennienne que nous offre al-Miklātī, seuls deux éléments procèdent du premier causé : la dernière sphère et le moteur de la sphère inférieure. Cela n'est toutefois pas nécessairement une erreur mais il peut s'agir simplement d'une généralisation, la sphère désignant ici la totalité de la sphère sans

⁹⁴⁰ *Quintessence*, pp.238-9.

⁹⁴¹ *Quintessence*, p.237.

⁹⁴² *Al-Šifā' : Ilāhiyyāt*, IX 4, §12, pp.330-1.

distinction entre sa forme et sa matière. Avicenne lui-même s'exprime parfois ainsi, on peut lire par exemple au livre IX de sa Métaphysique du *Šifā'* : « En tant qu'il intellige le premier il suit nécessairement de lui l'existence d'un autre intellect en-deçà de lui, et en tant qu'il intellige son essence il suit nécessairement de lui une sphère avec son âme et son corps »⁹⁴³. Ce qui est plus curieux en revanche c'est l'absence de références aux actes d'intellection⁹⁴⁴. En effet, chacun de ces deux éléments n'est pas dit procéder de deux actes d'intellection différents du premier causé mais de ses « deux natures », l'une possible par essence, l'autre nécessaire par un autre. Ces deux natures correspondent en quelque sorte à une nature réceptrice et une nature reçue. Ces expressions sont présentées comme une image (« *fī al-tamīl* »), un « comme si » (« *ka'annahu* ») : l'émanation du premier causé à partir du principe se produit comme si émanait de ce dernier une existence qui était reçue par une certaine nature de sorte que l'existant qui en résulterait aurait deux natures, l'une réceptrice qu'il posséderait par lui-même et par laquelle il est possible par essence, l'autre reçue à partir du premier principe et par laquelle il est nécessaire par un autre. Le premier causé aurait ainsi une certaine dualité qui ne compromettrait pas l'unité de sa cause puisque d'elle il ne reçoit que la nécessité d'existence et que c'est par lui-même qu'il est possible. Cette dualité explique que puissent procéder à partir de lui deux êtres : la sphère qu'il meut et l'intellect suivant. Or, si l'on trouve chez Avicenne, l'idée selon laquelle le premier causé tient sa possibilité de lui-même et sa nécessité du premier,

⁹⁴³ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, IX 4, §20, p.334.

⁹⁴⁴ Lorsqu'al-Miklātī critique le principe selon lequel de l'un ne procède que l'un, dans la section suivante, on y trouve une allusion à l'acte d'intellection de son principe. Il recopie à cet endroit le *TF* mais omet un des trois éléments : « qu'ainsi un intellect émane du premier causé en tant qu'il intellige son principe et que le corps de la sphère émane de lui en tant qu'il est possible » (*Quintessence*, p.256). Dans le *TF* III, p.115, on lit : « Ainsi l'intellect émane de lui en tant qu'il intellige son principe, l'âme de la sphère émane <de lui> en tant qu'il s'intellige lui-même, et le corps de la sphère émane <de lui> en tant qu'il est possible d'existence par son essence ». L'éditeur suggère en note d'ajouter la proposition manquante, mais il nous semble que l'omission est peut-être ici volontaire car au paragraphe suivant, on trouve à nouveau seulement deux éléments : « si la possibilité d'existence dans le premier causé et le fait qu'il connaît son principe <...> » et « au premier causé en tant que son existence est possible et qu'il connaît son principe ». S'il ne s'agit pas d'une erreur du manuscrit de la *Quintessence*, ni de celui du *TF* que lit al-Miklātī (aucun des manuscrits recensés par Bouyges ne contient une telle omission), il faudrait voir là la volonté d'harmoniser ce qu'il dit à cet endroit avec ce qu'il a affirmé plus haut. Cette tentative d'harmonisation serait toutefois quelque peu maladroite car si « *al-falak* » dans la section précédente peut désigner ensemble l'âme et le corps, le terme de « *ġirm* » en revanche ne peut renvoyer qu'au corps par opposition avec l'âme. C'est peut-être l'influence d'Averroès qui le fait réduire les trois éléments à deux. On lit par exemple pages 179-180 du *TT* III : « Ils <les philosophes de l'islam comme al-Fārābī et Avicenne> dirent que le premier est un existant simple d'où émane le moteur de la sphère suprême et qu'émane du moteur de la sphère suprême la sphère suprême et le moteur de la deuxième sphère qui est sous la suprême, car ce moteur est composé de ce qu'il intellige du premier et de ce qu'il intellige de sa propre essence ». Nous allons y revenir.

la procession à partir de ces deux aspects ne se fait nullement selon le mode que décrit al-Miklātī.

« Le causé, par son essence, est possible d'existence et, par le Premier, nécessaire d'existence, et la nécessité de son existence tient au fait qu'il soit un intellect⁹⁴⁵. Il intelli-ge son essence et intelli-ge nécessairement le Premier, de sorte qu'il faut qu'il y ait en lui, comme multiplicité, le sens (*al-ma'nā*) de l'intellection par lui de son essence comme étant –dans ses propres limites- possible d'existence, <celui> de l'intellection de la nécessité de son existence à partir du Premier qui s'intelli-ge par son essence, et <celui> de l'intellection du Premier. »⁹⁴⁶

Le premier causé a donc bien en lui une dualité qui est celle de sa possibilité par essence et de sa nécessité par un autre mais celle-ci ne cause l'existence d'une multiplicité d'êtres qu'en tant qu'elle est objet d'intellection par le premier causé. S'il est vrai qu'en tant qu'il intelli-ge son essence, il produit la sphère, cet acte d'intellection se divise en l'intellection de la propre essence en tant que telle et l'intellection de sa dépendance à une cause, et de ces actes émanent respectivement la forme et la matière de la sphère. L'intellect suivant procède quant à lui de l'intellection du premier principe pour lui-même et non en tant que la première intelligence céleste est causée par lui. Ainsi si sa dualité possibilité par essence/nécessité par sa cause a une traduction ontologique, c'est dans la dualité de la sphère produite qui est forme et matière. La distinction entre la possibilité et la nécessité du premier causé se fait au sein de son intellection de soi et a fondamentalement le sens d'une distinction entre ce qui lui appartient par essence et ce qui lui appartient par un autre : en tant qu'il intelli-ge sa propre essence qui est possible, émane de lui la forme ou l'âme de la sphère, en tant qu'il intelli-ge son rapport à la cause, autrement dit la réalisation de sa possibilité, *i.e.* sa nécessité par un autre, émane de lui la matière de la sphère.⁹⁴⁷ En ce sens, ce qui lui vient d'un autre est inférieur à ce qu'il possède par son essence, et la

⁹⁴⁵ Il faut sans doute comprendre cette phrase comme une explication du rapport du premier causé au premier principe : c'est en tant qu'il est un intellect et qu'il intelli-ge le premier principe qu'il est rendu nécessaire par lui.

⁹⁴⁶ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, IX 4, §11, p.330.

⁹⁴⁷ *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, IX 4, §12, p.331 : « Ainsi, il suivrait du premier intellect, en tant qu'il intelli-ge le Premier, l'existence de l'intellect inférieur, en tant qu'il intelli-ge son essence, l'existence de la forme de la sphère ultime et sa perfection qui est son âme, et en vertu de la nature de la possibilité d'existence qui est réalisée pour lui et qui est incluse dans son intellection de son essence, l'existence de la corporéité (*ġarmiyya*) de la sphère ultime qui est incluse dans la totalité de l'essence de la sphère ultime dans son espèce, et c'est ce qui a quelque chose en commun avec la puissance. Donc, en tant qu'il intelli-ge le Premier, il suit de lui un intellect ; et en tant qu'il se porte en particulier sur son essence d'une certaine façon, il suit de lui la première multiplicité, avec ses deux parties, j'entends la matière et la forme. »

nécessité qui lui vient du premier principe est donc inférieure à la possibilité en ce qu'elle est celle de son essence en tant que telle, indépendamment de tout rapport à un autre.⁹⁴⁸

Dans la présentation par al-Miklāfī, l'ordre hiérarchique est inversé : la nature possible est considérée comme moins noble que la nature nécessaire, d'où il suit selon lui que la sphère émane de la nature possible et l'intellect suivant de la nature nécessaire. Outre son éloignement de la position d'Avicenne pour qui l'intellect inférieur procède de l'intellection du premier principe et non de la nécessité qu'il octroie à son causé, cette inversion hiérarchique trahit la manière dont la nécessité par un autre est ici entendue. Elle n'a pas le seul sens d'une existence rendue en acte par sa cause, tout possible par essence ne pouvant exister qu'en étant rendu nécessaire par sa cause, mais semble avoir de surcroît le sens de l'existence éternelle. La première intelligence céleste –et il en va de même pour les suivantes– est conçue comme possible par son essence, ayant par son essence la possibilité de ne pas exister, et nécessaire, *i.e.* éternelle, par sa cause qui, seule, la fait exister éternellement. Par elle-même, cette intelligence ne saurait être éternelle. On comprend qu'en ce sens l'éternité reçue à partir du premier principe soit supérieure en noblesse à la possibilité possédée par son essence. Or cette compréhension de l'expression « nécessaire par un autre » est celle, comme on l'a vu, d'Averroès. Celle-ci ne s'oppose pas nécessairement à la conception d'Avicenne dès lors que l'on fait correspondre la nécessité reçue du premier principe non pas avec l'intellection par le premier causé de sa propre nécessité par un autre mais avec son intellection du premier principe. Une telle division de la première intelligence céleste en possible et nécessaire est en effet attribuée à Avicenne par Averroès dans le *TT* III :

« Le premier à avoir forgé cette expression est Avicenne, j'entends son propos 'existant possible par son essence, nécessaire par un autre'. C'est que la possibilité est un attribut dans la chose autre que la chose dans laquelle se trouve la possibilité. Cette notion implique en apparence que ce qui est sous le premier soit composé de

⁹⁴⁸ Le texte cité dans la note précédente peut sembler dire autre chose : au lieu d'opposer l'intellection de l'essence qui est possible et l'intellection de la nécessité qui vient de la cause, il oppose l'intellection de l'essence et la nature de sa possibilité d'existence qui est réalisée pour lui et qui fait partie de l'intellection de son essence. Quoique cette dernière expression soit quelque peu alambiquée, elle ne désigne pas autre chose que la dépendance effective à la cause. Il semble que cette formulation de la distinction vise à permettre un parallèle entre le rapport qui unit l'intellection de l'essence et l'intellection du caractère causé de celle-ci et celui qui unit la forme et la matière de la sphère qui découlent de ces deux intellections : c'est par l'intellection de l'essence que se fait l'intellection de la réalisation de la possibilité de l'essence, de même que c'est d'une certaine manière par la forme –« par l'intermédiaire de la forme ou par sa participation (*bi-tawassuṭ al-ṣūra aw bi-muṣāarakatihā*) »– que la matière de la sphère existe.

deux choses (*šay'ayn iṭnayn*) dont l'une est caractérisée par la possibilité et l'autre caractérisée par la nécessité d'existence, mais c'est là une expression médiocre. »⁹⁴⁹

Le premier causé est ainsi présenté comme composé de deux choses dont l'une est possible, l'autre nécessaire, et c'est là selon Averroès le sens de l'expression « existant possible par essence, nécessaire par un autre ». Le contexte de la discussion fait voir le motif de celle-ci puisque c'est cette distinction qui permet d'expliquer l'apparition de la multiplicité à partir du premier principe et ce, dans le respect du principe selon lequel de l'un ne procède que l'un. Cette idée, que nous trouvons chez al-Miklātī, selon laquelle l'émanation d'une multiplicité à partir du premier causé tient à sa dualité d'existant possible et nécessaire apparaît explicitement plus loin dans la question III du *TT*. Averroès nuance à cet endroit la critique d'al-Ġazālī : si les propos qu'il rapporte et qui sont ceux d'Avicenne sont faux, ils ne sont pas aussi absurdes qu'il cherche à le faire croire. Al-Ġazālī a en effet rapproché la conception faisant dériver du premier causé trois êtres en tant qu'il est possible, qu'il s'intellige lui-même et qu'il intellige son producteur, de celle d'un homme duquel on ferait procéder une même triade pour les mêmes raisons. Dire qu'émanerait de la possibilité de cet homme une sphère est risible, or écrit al-Ġazālī « la possibilité d'existence est une notion qui ne diffère pas en fonction de l'essence du possible, que ce soit un homme ou un roi ou une sphère »⁹⁵⁰. Averroès corrige ce rapprochement trompeur qui ne vaut en réalité que si l'on considère que cet homme produit les existants du point de vue de son essence et de sa connaissance comme c'est le cas, selon Avicenne, du premier causé. Alors seulement cet homme serait une juste image du premier causé avicennien :

« Lorsqu'on pose qu'il <cet homme> est tel, il suit qu'émanent de cet homme deux choses, l'une en tant qu'il connaît son essence, l'autre en tant qu'il connaît son producteur, car il n'a été supposé agissant que du point de vue de la connaissance. Il n'est pas non plus invraisemblable, si on le suppose agissant du point de vue de son essence, de dire que *ce qui suit de lui en tant qu'il est possible d'existence est autre que ce qui suit de lui en tant qu'il est nécessaire d'existence puisque ces deux caractéristiques appartiennent à son essence.* »⁹⁵¹

Averroès réduit les trois éléments présentés par al-Ġazālī –la possibilité d'existence du premier causé, sa connaissance de son essence et sa connaissance de sa cause- à deux éléments seulement : possibilité d'existence et nécessité d'existence, et la correspondance entre les actes d'intellection et cette distinction modale est explicitée ici, la possibilité

⁹⁴⁹ *TT* III, p.198.

⁹⁵⁰ *TF* III, p.130.

⁹⁵¹ *TT* III, p.253. Nous soulignons.

étant mise en parallèle avec la connaissance de l'essence et la nécessité avec la connaissance de la cause. Nous avons ainsi un glissement d'une distinction entre deux actes d'intellection à une distinction de l'essence même⁹⁵², et de ces deux caractéristiques de l'essence du premier causé procèderont deux êtres : de sa possibilité émanera la sphère, de sa nécessité l'intellect. Nous avons là un schéma très proche de celui que présente al-Miklātī. En effet, dans notre passage de la *Quintessence*, malgré la précaution prise de présenter cela comme une comparaison, précaution qui n'est d'ailleurs guère réitérée dans ce qui suit, la deuxième existence qui découle de la première est dite composée de deux natures, l'une possible, l'autre nécessaire. Or l'idée de deux natures semble peu avicennienne : elle connote une dualité forte, réelle, dont Avicenne s'attache au contraire à se prémunir en montrant que la seule dualité ou pluralité qui puisse exister dans la première intelligence est celle d'une multiplicité d'actes d'intellection. Si l'on peut faire une lecture faible du terme de « nature »⁹⁵³, son emploi n'est pas anodin. En effet, il semble imposer une alternative dont les deux branches sont tout aussi intenable : soit il s'agit de deux natures en un sens fort de sorte qu'il y a bien dualité dans le premier causé, mais cette dualité compromet alors la simplicité de celui-ci et semble devoir impliquer une dualité aussi dans le premier principe d'où il dérive –ce qui ouvrirait la voie à une critique dénonçant le caractère composé d'une telle intelligence pourtant séparée et soulignant la contradiction qui consiste à penser un même être composé de deux natures opposées, l'une possible, l'autre nécessaire⁹⁵⁴ - ; soit il ne s'agit pas de deux natures mais simplement, pour reprendre les mots d'Averroès, de « modes négatifs ou relatifs »⁹⁵⁵, mais il ne saurait alors procéder d'elles une dualité ontologique⁹⁵⁶.

⁹⁵² Nous reconnaissons là la stratégie d'Averroès que nous avons déjà commentée et qui consiste, en refusant la distinction avicennienne entre l'essence et l'existence, à rapporter la possibilité par essence et la nécessité par un autre à un seul et même plan, celui de l'essence ou de la substance.

⁹⁵³ Avicenne parle ainsi de « la nature de la possibilité d'existence (*tabī'a imkān al-wuğūd*) » (*Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, IX 4, §12, p.331) d'où découle par l'acte d'intellection de l'essence, qui l'englobe, le corps de la sphère.

⁹⁵⁴ Or nous avons vu que c'étaient là des attaques régulièrement opposées par Averroès à Avicenne au sujet des corps célestes, et pouvons penser qu'elles valent *a fortiori* pour les intelligences célestes.

⁹⁵⁵ *TT* III, p.197.

⁹⁵⁶ *TT* III, p.199 : « La division de <l'existant> en modes négatifs ou accidentels n'exige pas une pluralité d'actes différents ». On trouve chez Averroès l'idée de « natures réceptrices » pour expliquer la multiplicité des intelligences séparées mais il ne s'ensuit aucune dualité en elles puisqu'il y a au contraire identité dans l'intellection de ce qui intellige et de ce qui est intelligé. Cf. *TT* III, p.260 : « En effet, il est vraisemblable que la cause de la multiplicité des intelligences séparées soit la différence de leurs natures réceptrices quant à ce qu'elles intelligent du premier principe et quant à l'unicité qu'elles acquièrent de lui, qui est un acte unique par lui-même, multiple par la multiplicité de ce qui le reçoit ».

Or, c'est bien une telle critique qu'Averroès adresse à Avicenne dans le *TT III*⁹⁵⁷. Cette présentation pourrait donc, sur le modèle de la restitution de la preuve que nous avons examinée, constituer un préambule à une critique de la conception avicennienne de l'émanation. Le traité perdu d'Averroès *Sur le Premier Moteur*, tel que Wolfson le reconstitue à partir de la réfutation d'al-Lāwī, est composé de deux parties : une première visant la réfutation de la preuve métaphysique d'Avicenne, la deuxième s'opposant à la distinction entre le premier moteur et le premier principe.⁹⁵⁸ Contre cette doctrine, Averroès s'attache à critiquer le principe selon lequel de l'un ne procède que l'un, qui ne vaut d'après lui que pour la cause efficiente, or le premier principe n'est pas une cause efficiente, mais une cause formelle et finale⁹⁵⁹. Il montre aussi la superfluité d'un intellect séparé qui n'a aucune fonction motrice, de sorte que supposer un principe au-delà du premier moteur c'est supposer une vanité dans la nature. Enfin, il n'admet pas que la multiplicité des actes d'intellection du premier causé suffise à expliquer la multiplicité des existants qui émanent de lui. Il ne semblerait donc pas peu probable qu'afin de critiquer ces différents points, Averroès ait d'abord résumé le schéma émanatiste d'Avicenne. Si al-Lāwī ne signale pas la présence d'un tel compte-rendu, c'est peut-être que celui-ci n'est pas présenté comme tel mais mêlé aux objections qu'Averroès lui oppose.

c. Objections d'al-Miklātī contre ce modèle : une influence rušdienne ?

Nous trouvons chez al-Miklātī, à la suite de son introduction présentant les positions des philosophes, une critique de celles-ci. Il commence par les rejeter en bloc, les jugeant infondées, non démontrées, puis, aux fins de la discussion, il leur concède

⁹⁵⁷ *TT III*, pp.196-202.

⁹⁵⁸ Wolfson, « Averroes' Lost Treatise », pp.405-406. Vajda, « Un champion de l'avicennisme », p.486 : « Il <Abū 'l-Walīd> a écrit une dissertation où il contredit cette méthode <pour démontrer l'Être Nécessaire> et critique sévèrement son inventeur Abū 'Alī, et [où] il soutient que le Premier Moteur est identique à l'Être Nécessaire ».

⁹⁵⁹ « Un champion de l'avicennisme », p.501 : « Voulant s'opposer à cette thèse et établir que le Premier Principe est identique au Premier Moteur, il s'est d'abord mis en devoir d'établir que le Premier Principe n'est pas une cause efficiente de ce qui est au-dessous de lui, mais en est seulement cause formelle. <...> Ayant donc, comme il croit, prouvé par cette argumentation que le Premier Principe n'est pas cause efficiente, il se met à montrer la fausseté de la thèse qui distingue le Premier Principe du Premier Moteur. Les adeptes de cette thèse, dit-il, s'appuient, pour l'établir, sur deux prémisses : l'une est que le Principe est unique [et] simple, l'autre que d'une cause unique ne provient qu'un causé unique. Il leur accorde la première prémisses, et la seconde aussi, mais seulement quant à la cause efficiente, non pas relativement à la cause formelle. »

certaines de leurs prémisses et leur oppose alors deux objections, dont une première qui rappelle la troisième critique rapportée par al-Lāwī que nous évoquions.

« Ensuite, si on leur concède aux fins de la discussion que les intellects séparés sont établis et qu'il y a bien deux natures, possible et nécessaire par un autre, comme le dit Ibn Sīnā, on lui dira <qu>'il est impossible qu'aucune chose soit rendue nécessaire par cette nature possible car, selon les fondements des philosophes, l'acte de tout ce qui est rendu parfait par un autre ne s'accomplit que du point de vue de la chose par laquelle il est rendu parfait, à moins, par Dieu, qu'il n'y ait plus d'une perfection, j'entends pour une seule et même chose, de sorte qu'il suivrait, selon leurs fondements, que les actes émanant d'elle seraient au nombre des perfections. Quant à la nature qui est rendue parfaite, selon leurs fondements, rien n'émane d'elle en tant qu'il est de sa nature de recevoir la perfection, mais plutôt du point de vue de la chose par laquelle elle est rendue parfaite. »⁹⁶⁰

Cette objection s'inscrit dans la continuité de la présentation précédente, reprenant la distinction entre une nature nécessaire par un autre et une nature possible par essence. Le cœur de l'argument est le suivant : lorsqu'une chose est rendue parfaite par une autre, elle ne produit autre chose que du fait de cette chose qui la rend parfaite et en tant qu'elle est parfaite par elle, non par la nature qui reçoit la perfection. En effet, simplement en tant qu'elle est susceptible de recevoir la perfection, elle n'est capable d'aucun acte. Pour qu'une multiplicité puisse découler d'une telle chose, il faudrait supposer que plusieurs et non une seule chose la parfont, entraînant par là même plusieurs actes, or cela serait contraire à l'unité et l'unicité du premier principe. Traduit dans les termes de la présentation précédente, cela signifie que c'est seulement de la nature nécessaire du premier causé, reçue de sa cause et qui le parfait, que peut procéder autre chose. De la nature réceptrice, possible, en tant que telle, rien ne peut émaner. C'est aussi le sens de ce que nous lisons chez al-Lāwī qui prétend rapporter ici les propos d'Averroès littéralement :

« Puis Abū 'l-Walīd soulève ici des difficultés contre ceux qui distinguent le Premier Principe du Premier Moteur et s'exprime ainsi : 'Je voudrais bien savoir si l'intellection que le Moteur du Tout a du Premier Principe parfait son essence ou non. Dans le premier cas, comment concevoir un acte qui émane du Premier Moteur sans que cet acte soit [dû] en quelque façon à ce qu'il possède de perfection ; en effet, cette perfection est au Premier Moteur ce que la forme [est à la matière] et son essence est à cette perfection ce que la matière [est à la forme]. Or, de même que la matière n'a d'activité qu'en vertu de la forme, de même ce moteur ne saurait avoir d'activité que par son intellection du Premier [Principe]'. Voilà ses paroles, littéralement reproduites. »⁹⁶¹

⁹⁶⁰ *Quintessence*, p.240.

⁹⁶¹ « Un champion de l'avicennisme », p.502. Voici ce qu'on lit dans la traduction anglaise de Wolfson (« Averroes' Lost Treatise », p.426) : « Furthermore, Averroes raises here the following objection against

La proximité entre les deux arguments frappe : le cœur de l'argument est le même –si le premier moteur est parfait par son intellection du premier principe, et s'il a un acte, cet acte doit être dû à sa part de perfection, qu'il tient du premier principe- ; et l'image de la forme et de la matière fait écho à celle de la nature reçue et de la nature réceptive –la matière est le réceptacle, le substrat, de la forme qui est ce qui parfait le corps⁹⁶². Des différences notables éloignent néanmoins les deux formulations : l'absence chez al-Lāwī des notions de possible par essence et nécessaire par un autre, et la présence en revanche de l'idée d'actes d'intellection. Si l'on croit al-Lāwī qui dit reproduire ses paroles à la lettre, il faut supposer un retravail de l'argument par al-Miklātī, on peut aussi penser qu'al-Lāwī ne reproduit pas ici l'intégralité de l'argumentation d'Averroès qui a pu user des deux types d'images. La critique d'al-Lāwī qui suit a la même proximité avec la présentation précédente, ainsi que les mêmes différences :

« Mais quiconque y réfléchit ne peut pas ne pas reconnaître combien elles sont éloignées de la vérité. En effet, chacun de ces moteurs a plusieurs objets d'intellection, en tant qu'il connaît sa propre essence et connaît quelque chose du Premier Principe. Tous se décomposent dès lors en deux ou plusieurs objets d'intellection dont chacun possède [suffisamment] d'éminence et de perfection [dans l'ordre] de l'être pour que nécessairement en émane l'être d'une autre chose. Néanmoins, le plus éminent de ces objets d'intellection, c'est-à-dire ce que le moteur connaît du Premier Principe, ressemble, si l'on peut dire, à la forme, et le moins éminent, c'est-à-dire ce que le moteur connaît de sa propre essence, à la matière ; cela uniquement en tant que la forme est plus éminente que la matière. En vertu de cette considération, Abū 'l-Walīd est d'avis de transférer sur cet objet d'intellection le statut de la matière et conclut que sous ce rapport aucun être ni acte n'en émane. A nul n'échappe combien cela est loin de la vérité. »⁹⁶³

Al-Lāwī ne parle ici que de deux actes d'intellection au lieu de trois, la connaissance de la propre essence étant présentée de façon unifiée⁹⁶⁴. Contre Averroès, il affirme que

those who say that the First Principle is not identical with the first mover. He says: 'Would that I knew whether that which the mover of the universe understands of the First Principle is a perfection to his essence or is not a perfection to it. If it is a perfection to it, how then could any action be conceived to proceed from it, without regard to the existence of that which is a perfection to it? For the relation of that perfection to it is like that of form to matter and the relation of its essence to the perfection is like that of matter to [form], and, consequently, just as there can be no action on the part of matter except by virtue of its form so there can be no action on the part of that first mover except by virtue of that which it understands of the First Principle.' This is a verbatim quotation of his statement. »

⁹⁶² Cf. *Al-Šifā'* : *Ilāhiyyāt*, IX 2, §10, p.311 ; IX 4, §6, p.328 et §12, p.331.

⁹⁶³ « Un champion de l'avicennisme », p.503.

⁹⁶⁴ Al-Lāwī écrit un peu plus loin (« Un champion de l'avicennisme », p.505) : « Pour ne pas répéter cette [indication] un grand nombre de fois, contentons-nous de dire qu'une sphère donnée dérive en général de ce que son moteur connaît de sa propre essence sans distinction, alors que [dans notre réflexion sur ce processus] nous devons considérer distinctement la forme et la matière de cette sphère, et dans l'intellection de soi du moteur nous considérerons distinctement l'intellection de sa matière et celle de son essence en tant que causée par sa cause ». Nous soulignons.

chacun de ces actes d'intellection a assez de perfection pour qu'en émane un être mais il admet que certains sont plus éminents que d'autres. Ainsi l'intellection du premier principe est le plus éminent de ces actes et à ce titre –et à ce titre seulement- il ressemble à la forme tandis que l'intellection de sa propre essence en tant qu'acte le moins éminent ressemble à la matière. Le verbe « ressembler » ici rappelle le « *bi-l-tamīl* » de la présentation d'al-Miklātī : c'est comme si ces deux actes d'intellection dont le moteur est composé était sa forme et sa matière. La dualité de deux actes d'intellection est par assimilation rapportée à une dualité réelle. Le rapprochement avec les deux natures, nécessaire et possible, de la présentation de la *Quintessence* est alors aisé : la nécessité est du côté de la forme qui est reçue à partir du premier principe dans une matière qui, en tant que substrat susceptible de recevoir la forme, est de l'ordre de la possibilité. L'auteur de la présentation ne commet donc pas un contresens en faisant dériver de la nature nécessaire par un autre du premier causé l'intellect inférieur, puisqu'il entend cette nature comme le correspondant ontologique de l'intellection du premier principe dont Avicenne fait effectivement procéder l'intellect suivant. Simplement, il donne à « nécessaire par un autre » un sens autre que celui que lui confère Avicenne, sens qu'on ne peut s'empêcher de rapprocher de celui que lui donne Averroès, notamment dans le traité perdu. Que cette assimilation des deux actes d'intellection à la forme et la matière du moteur soit le fait d'Averroès est dit explicitement par al-Lāwī. Celui-ci ne rejette pas l'image en tant que telle⁹⁶⁵, mais cette image ne se justifie selon lui qu'« en tant que la forme est plus éminente que la matière ». Or Averroès la pousse plus loin puisqu'il transfère à l'intellection de sa propre essence par le premier moteur le statut de la matière de sorte que rien ne peut émaner d'elle en tant que matière, seule l'intellection du premier principe qui a le statut de la forme et parfait le premier causé peut être à l'origine d'un nouvel être. Cette objection pour al-Miklātī permet de montrer l'échec du modèle d'explication avicennien incapable de rendre compte de l'émanation de la multiplicité à partir de l'Un. Pour Averroès, elle souligne la vanité de poser dans les intelligences célestes une distinction entre l'essence et l'existence, entre la possibilité par essence et la nécessité par un autre, pour pouvoir expliquer la multiplicité qui en procède car de ces deux « natures » seule

⁹⁶⁵ Peut-être parce qu'il trouve quelque chose de similaire dans le rapprochement que fait Avicenne dans la Métaphysique du *Šifā'* (IX 4, §12, p.331) entre la dualité de l'acte d'intellection de la propre essence –en tant que telle et en tant que sa possibilité implique d'être rendue nécessaire par sa cause- et la dualité qui en découle de la forme et de la matière de la sphère céleste. Toutefois l'analogie ne porte pas sur les deux actes d'intellection du premier et de l'essence, mais sur les deux composantes de l'acte d'intellection de l'essence.

une peut impliquer l'émanation d'un être. Il faut plutôt comprendre que le principe selon lequel de l'un ne procède que l'un ne vaut que pour les causes efficientes et que la causalité qui relie le premier principe aux intelligences célestes n'est pas de cet ordre. Rétablie dans sa causalité formelle et finale en tant qu'objet de désir et d'intellection, la première cause peut être la cause d'une multiplicité sans que cela compromette en rien son unité et sa simplicité. Ce qui motivait la distinction du premier principe et du premier moteur est ainsi levé et la vanité d'une telle distinction manifeste.

Nous avons annoncé deux objections qu'al-Miklātī oppose aux philosophes. La deuxième fait une concession de plus à ces derniers et admet aux fins de la discussion, mettant entre parenthèses l'acquis de l'objection précédente, que des deux natures du premier causé émanent bien la sphère qu'il meut et le moteur de la sphère inférieure. Ce modèle achoppera nécessairement sur le cas des sphères qui ont plus d'un seul mouvement. Car qui dit plusieurs mouvements dit plusieurs moteurs mais d'où cette multiplicité de moteurs proviendrait-elle ?

« Ensuite, si nous concédons aux fins de la discussion qu'il y a dans le deuxième principe deux natures, l'une d'où émane la sphère et c'est la <nature> possible par essence, et l'autre d'où émane le moteur de la deuxième sphère, que peut-il dire au sujet des sphères auxquelles il arrive plus d'un seul mouvement ? Un exemple de cela, selon leurs fondements, est le mouvement de la sphère de Saturne. Si <son moteur> émane de la nature nécessaire par un autre qui est dans le moteur de la sphère au-dessus d'elle, d'où émanent les moteurs de tous les mouvements de Saturne ? Si Saturne a par exemple six mouvements, il a alors six moteurs mais ces moteurs, de qui émanent-ils ? Du premier moteur de cette planète ? Il faudrait alors que ce moteur soit composé de natures aussi nombreuses que le nombre de moteurs qui en émanent. Tout ceci est <pure> errance et confusion. »⁹⁶⁶

Si, pour expliquer l'émanation à partir du premier causé d'un intellect et d'une sphère, Avicenne a posé deux natures en celui-ci, cette dualité ne suffira pas pour rendre compte de l'émanation des différents moteurs qu'implique la pluralité de mouvements de Saturne, faudrait-il alors poser dans le moteur de Saturne ou dans celui d'où procède son moteur plus de natures encore ? Six natures pour rendre compte des six moteurs responsables des six mouvements de Saturne ? En plus de l'absurdité manifeste de cette multiplication des natures, apparaît à nouveau l'impossibilité pour qui se donne la contrainte que de l'un ne procède que l'un d'expliquer de manière cohérente la multiplicité qui suit de l'unité du

⁹⁶⁶ *Quintessence*, pp.240-241.

premier⁹⁶⁷. Averroès soulève dans son *Epitomé de la Métaphysique* une objection similaire :

« Quelqu'un pourrait bien s'interroger et dire : 'Si nous posons selon votre ordonnancement que procèdent, par exemple, du moteur de Saturne l'âme de sa sphère et le moteur de la sphère qui la suit, et que le mouvement de sa sphère est constituée de plus d'un seul mouvement, alors ce qui en procède serait supérieur à un seul moteur, plus encore leur quantité à ce qu'il apparaît serait de six, l'un étant le moteur de la sphère suivante ainsi que les cinq dont est constitué le mouvement de Saturne. Or, d'après ce que vous aviez supposé, il ne devait procéder de ce moteur que trois choses seulement puisqu'il se trouve au troisième rang à partir du premier. En effet, il faut que la multiplicité existant dans son acte suive nécessairement de la multiplicité de son essence, de même que d'une essence une ne suit qu'un seul acte.' »⁹⁶⁸

Une pluralité de mouvements implique une pluralité de moteurs. Or il ne peut dériver du moteur supérieur qu'autant d'actes et d'êtres que la multiplicité de son essence le permet. S'il y a dans le moteur de Saturne trois actes d'intellection, seuls trois êtres pourront en découler, or il faut plus que trois éléments pour rendre compte des mouvements pluriels de Saturne. A cet endroit, Averroès reprend partiellement le modèle d'al-Fārābī et d'Avicenne⁹⁶⁹. Il répond donc à l'objection en soulignant la hiérarchie qu'il y a entre ces moteurs, dérivant les uns des autres :

« Nous disons donc que cela suivrait seulement si nous posions que ces choses procédaient de ce troisième moteur en étant quant à leur procession dans un seul et même rang, mais nous disons au contraire que procèdent de ce moteur qui est au troisième rang –et c'est le moteur de la sphère de Saturne– selon une procession première trois choses seulement : la première est le moteur qui le suit, la deuxième est l'âme de la planète et la troisième est l'un des moteurs par le mouvement desquels se meut la planète. Puis, de ce moteur-ci, procède les trois moteurs de Saturne restants, également selon un ordonnancement, j'entends que le deuxième <procède> du premier et le troisième du deuxième. »⁹⁷⁰

La réponse d'Averroès à l'objection dresse un schéma qui se distingue quelque peu de celui de ses prédécesseurs tout en étant compatible avec leur modèle émanationniste.⁹⁷¹ Elle consiste à ne pas faire dériver tous les moteurs correspondant aux différents mouvements de Saturne d'un seul et même moteur, mais de les faire dériver les uns des

⁹⁶⁷ Notons qu'al-Miklātī consacre plus loin une section à la réfutation de ce principe où il reprend les objections d'al-Ġazālī dans le *TF*. Cf. *Quintessence*, pp.253-256.

⁹⁶⁸ *Ep. Mét.*, IV, §57, p.156.

⁹⁶⁹ Pour une présentation du système d'Averroès dans l'*Epitomé de la Métaphysique* –en prenant en compte les révisions de l'auteur–, ce qu'il doit à Avicenne et en quoi il s'en distingue, cf. H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect : Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, Oxford University Press, New-York/Oxford, 1992, pp.220-231.

⁹⁷⁰ *Ep. Mét.*, IV, §57, pp.156-7.

⁹⁷¹ Davidson, *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, p.225.

autres. Il est possible qu'al-Miklātī ait tiré son objection de l'*Epitomé*, il la reformulerait alors pour l'inscrire dans la continuité de ce qui précède, reprenant notamment l'idée de « natures ». Il est possible aussi qu'ayant abandonné le système émanatiste, Averroès se soit servi dans son traité *Sur le Premier Moteur* de cet argument comme d'une objection contre Avicenne. Toutefois, al-Lāwī ne fournit pas d'indices allant en ce sens, sinon qu'il s'attache assez longuement à expliquer les mouvements multiples de Saturne et autres astres.⁹⁷²

Ainsi, ce chapitre sur l'établissement d'un producteur du monde nous aura livré deux passages rapportant la position d'Avicenne : sa conception de la manière dont les intelligences et sphères célestes procèdent du premier principe et sa preuve établissant un existant nécessaire par essence. Chacune de ces présentations comportait des divergences avec ce que l'on lit dans la plupart des œuvres d'Avicenne et un examen précis de celles-ci a livré des indices probants en faveur de l'attribution de ces extraits à Averroès et plus particulièrement à son petit traité, perdu aujourd'hui, portant sur le premier moteur. L'identification de cette source n'ôte pas pour autant tout le mystère de ces textes : l'écart entre ce qu'ils nous présentent comme étant la position d'Avicenne et ce que l'on trouve notamment dans le *Šifā'* qui semble à maints égards être l'arrière-plan de ces comptes-rendus semble pouvoir correspondre à deux scénarios opposés. Soit l'on voit là le signe de la méconnaissance d'Averroès des œuvres du *Šayḥ al-Ra'īs* que l'on pourrait attribuer à son jeune âge, y voyant une œuvre de jeunesse maladroite, ou considérer comme un état permanent dont Averroès ne se libérerait pas comme semble le croire Davidson⁹⁷³. Soit l'on considère, au contraire, que cette synthèse, cette concision, sont le résultat d'une grande maîtrise de la part d'Averroès si ce n'est quant à l'exactitude de la position d'Avicenne, du moins quant à ce qu'il veut en dire et du pourquoi elle doit être critiquée. Or on ne saurait y voir l'œuvre d'un très jeune Averroès car l'identité qu'il défend du premier principe et du premier moteur place nécessairement le traité après son *Epitomé* de la *Métaphysique*. Nous avons cherché à montrer que, sans nier les divergences, la conception présentée dans ces passages pouvait être retracée aux affirmations d'Avicenne et le plus souvent ne contredisait pas le fonds de sa pensée. Le remaniement de la forme

⁹⁷² « Un champion de l'avicennisme », pp.506-507.

⁹⁷³ *Proofs*, pp.334-335.

n'en est pas moins massif et nous avons à plusieurs reprises montré qu'il était tourné comme par anticipation vers la réfutation qui allait suivre. Le traité *Sur le Premier Moteur*, clairement polémique, semble ainsi subordonner la présentation de la doctrine adverse à sa critique. Sans doute le voile serait-il davantage levé sur cette œuvre si nous connaissions mieux ses destinataires et les circonstances de sa rédaction. Les éléments nouveaux que nous livre la *Quintessence* d'al-Miklātī n'en sont que plus précieux.

CONCLUSION

Notre étude s'est portée dans un premier temps sur la figure d'al-Miklātī, sous deux aspects principaux, celui de son rapport aux philosophes et celui de son lien avec les autres théologiens. La *Quintessence* entend mener de front deux objectifs : d'abord et avant tout la réfutation des philosophes péripatéticiens et en particulier d'Avicenne, ensuite et parallèlement, la critique des positions des théologiens antérieurs à la fois dans ce qu'elles ont de doctrinalement faux et de logiquement faible. De l'examen de ce double projet est ressortie une constante dans la méthode employée : l'œuvre d'al-Miklātī est bien une « quintessence » en ce qu'elle rassemble une matière en grande partie déjà existante mais dispersée et, n'en gardant que le meilleur, lui donne une forme nouvelle, plus rigoureuse et par là même plus efficace. Ainsi, dans son rapport aux *mutakallimūn* qui l'ont précédé, si al-Miklātī s'inscrit clairement dans une tradition aš'arite héritée d'Orient, il ne tombe pas dans un mimétisme simpliste mais procède à la sélection des meilleurs arguments et les reformule sous forme syllogistique, et il ne cède pas à un conformisme primaire mais remet en question, lorsque c'est nécessaire, les preuves des autorités qu'ils citent et emprunte au camp adverse certains de ses arguments. Quant à l'étude dans cette première partie de sa réfutation des philosophes, elle met au jour les usages divers qu'il en fait : les philosophes sont sources de définitions (al-Fārābī et Averroès dans le lexique, Avicenne sur l'infini), ils procurent des informations sur la conception des philosophes (le *TT* bien sûr, mais aussi le traité *Sur le Premier Moteur*, concernant le système d'Avicenne et ses différences avec Aristote), ils sont la cible de critiques (Avicenne avant tout comme on a cherché à le montrer, et ponctuellement Averroès), et fournissent également des arguments en vue de cette critique (on a vu comment, à plusieurs reprises, Averroès permet de répondre à Avicenne). Les philosophes et plus spécifiquement Avicenne sont aussi présents de manière moins consciente, plus insidieuse, en tant que le *kalām* du XII^{ème} siècle –et le *kalām* occidental ne fait pas exception– est profondément avicennisé. Notre choix de nous concentrer sur les deux questions majeures de l'éternité du monde et de la preuve de l'existence de Dieu a permis de faire ressortir en particulier l'assimilation impressionnante des concepts de *wāğib al-wuğūd* et de *mumkin al-wuğūd*.

La deuxième partie nous a ainsi amenés à mesurer la place du concept de possible dans l'argumentation en faveur de l'adventicité du monde. La première preuve s'appuie en effet sur la possibilité du monde comme son moyen terme. Al-Miklātī prouve qu'il a assimilé la leçon d'Avicenne qui n'a de cesse de montrer que c'est la possibilité et non l'adventicité qui implique nécessairement une cause, *i.e.* un spécificateur. Al-Miklātī s'en sert à plusieurs reprises pour refuser l'exigence d'une cause là où il n'y a pas possibilité, et notamment contre les philosophes pour qui les attributs ne peuvent être des entités réelles en Dieu car il y aurait alors composition, or tout composé a besoin d'une cause de sa composition, Dieu serait donc causé. Il rétorque que, dès lors que les attributs ne sont pas possibles mais nécessaires –et que de même la composition qui s'ensuit est nécessaire et non possible–, il n'est pas vrai qu'ils impliquent la causation. Le possible se révèle dans cette preuve, et à nouveau dans la preuve établissant le producteur du monde, comme un terme équivoque dont l'équivocité n'est pas tant subie que partie d'une stratégie qui semble user des concepts des philosophes pour mieux les retourner contre eux. Al-Miklātī paraît en effet conscient de ce qui se joue dans l'histoire des modalités entre Avicenne, Averroès/Aristote et al-Ġazālī. La conception statistique des modalités qui lie la possibilité à la puissance en son sens physique aristotélicien est menacée d'abord par Avicenne, qui sans se résoudre à y renoncer tout à fait ouvre la voie à une conception synchronique par l'affirmation de l'indifférence de l'essence à l'existence comme à la non-existence. Al-Ġazālī, dans le *TF*, coupe le dernier fil qui relie la possibilité à la réalité concrète en en faisant une simple notion mentale, permettant la conception d'une équivalence des possibilités alternatives infinies. La compréhension synchronique des modalités convient tout particulièrement aux théologiens –même si la question du statut ontologique de ces possibles est sujette à controverse– en tant qu'elle sied à leur vision de la toute-puissance de Dieu qui, s'Il sélectionne un possible qui dès lors est nécessaire au sens où il ne saurait ne pas avoir lieu, le choisit parmi une infinité de possibles et aurait pu choisir n'importe quel autre possible. C'est en ce sens que la conception synchronique des modalités est théologique et erronée d'après Averroès et c'est en tant que, selon lui, Avicenne emprunte à cette conception sa propre notion de possible qu'il rapproche la méthode de ce dernier de celle des théologiens. Toute l'originalité de la position avicennienne est toutefois de détacher cette synchronicité de la pensée du *maqdūr* et de la faire découler de l'indifférence même de l'essence. Al-Miklātī tout en opérant un mouvement clair de dénaturalisation du concept de possible n'effectue pas le pas

supplémentaire franchi par al-Ġazālī. S'il faut sans doute voir là le signe de l'influence d'Avicenne, le sens précis qu'a pour al-Miklātī le rattachement de la possibilité à l'essence n'apparaît pas clairement.

La deuxième preuve en faveur de l'adventicité du monde, reformulation de la preuve à partir des accidents, s'inscrit davantage, quant à elle, dans la tradition du *kalām*, même si les aménagements qu'al-Miklātī y apporte font voir, qu'au-delà de la démonstration positive de l'adventicité du monde, celle-ci est toute tournée vers la critique de ses adversaires clairement définis : les péripatéticiens. Nous avons vu que cette preuve pouvait être considérée comme plus physique et posait la question des conditions de possibilité d'un débat entre philosophes et théologiens dès lors que leurs conceptions du monde –et en particulier leur physique– étaient si éloignées. Le risque d'un débat verbal paraît important lorsque les mêmes termes –substances et accidents– désignent des réalités différentes. Nous avons montré qu'al-Miklātī veillait à maintenir un terrain commun, même glissant, en conservant une part d'indéfini : les substances –du moins dans le monde sublunaire– désigneront ainsi les individus, caractérisés par leur subsistance (ils ne sont pas dans un sujet), et les accidents, ce qui existe dans la substance comme son lieu d'inhérence et qui ne peut exister indépendamment de son sujet. C'est ce niveau de généralité qui rend possible la discussion même si, dans le cas des philosophes, ces substances individuelles sont des composés hylémorphiques alors que pour les théologiens c'est là un assemblage d'atomes, et si les accidents des *mutakallimūn* recouvrent à la fois les accidents et la forme des philosophes, les atomes étant absolument neutres. Cet effort pour se garder de l'équivocité et de la pure joute verbale est le signe de sa confiance dans la possibilité de l'échange et de sa croyance en la nécessité de celui-ci, or c'est précisément la vigilance eu égard aux sens des termes qui en est la meilleure garantie.

La troisième et dernière partie de notre introduction est fondamentale afin de finir de cerner la figure d'al-Miklātī et de prendre la pleine mesure de l'intérêt que représente la *Quintessence*. Sa preuve de l'existence de Dieu nous plonge au cœur de la controverse entre Avicenne et Averroès sur cette question. En effet, après avoir énoncé sa propre preuve, une preuve à partir de la spécification, qui part de l'adventicité du monde afin de la lier à elle et d'interdire ainsi aux péripatéticiens éternalistes d'établir un agent du monde, nous avons vu qu'il s'attache à réfuter deux arguments, l'un ruṣḍien bien que

l'auteur du *TT* ne soit pas nommé, l'autre avicennien est nommément attribué au philosophe persan. Ces deux objections correspondent aux deux options qui s'offrent aux péripatéticiens depuis Avicenne : d'une part, une preuve de l'existence de Dieu à partir du mouvement, d'autre part, une preuve à partir de l'existant en tant qu'existant. Cette deuxième preuve attribuée à Avicenne fait l'objet d'une présentation plus détaillée dont nous avons montré qu'elle était empruntée au traité perdu d'Averroès *Sur le Premier Moteur*. Les écarts observés entre cette restitution et ce que l'on trouve dans les textes d'Avicenne, qui constituent autant d'indices de son origine, ont été l'occasion pour nous de présenter la position d'Avicenne telle qu'elle apparaît dans les ouvrages majeurs de celui-ci mais aussi telle qu'elle est comprise par Averroès. Pour cela une mise à plat de la critique de l'auteur du *TT* était nécessaire et nous avons choisi de l'aborder par le prisme de la critique que Davidson adresse à celle-ci. Nous avons voulu par là, tout en confirmant nombre de ses constats, nuancer le jugement particulièrement sévère que Davidson formule à son encontre. Une réévaluation du sens de certaines des attaques rušdiennes en même temps qu'un nouvel éclairage porté sur les preuves avicenniennes auront permis, nous l'espérons, de redonner à la critique d'Averroès sa cohérence et pertinence. Nous avons également cherché à mieux comprendre les rapports qu'entretenaient chez Avicenne les concepts modaux (nécessaire et possible) et causaux (sans cause et causé). Nous avons défendu l'idée de l'importance de la priorité du premier couple de notions eu égard au deuxième et de leur distinction. En particulier, il nous a semblé essentiel de maintenir une distinction intentionnelle, même minimale, entre possible d'existence et causé, malgré leur co-implication étroite, car c'est elle qui justifie la priorité du modal sur le causal et que c'est cette priorité qui justifie que le besoin d'une cause dure tant que l'essence dure. Cette distinction, qui est celle entre l'indifférence de l'essence à l'égard de l'existence et de la non-existence et l'essentialité de la non-existence, existe aussi entre le possible par essence et le nécessaire par un autre qui, comme le causé, est relatif à un autre. Quant à nécessaire par un autre et causé, nous avons vu qu'il y avait entre eux la même différence qu'entre la nécessité d'existence et l'existence en acte. Ces éléments issus de la comparaison entre la preuve d'Avicenne et sa recension par Averroès auxquels s'ajoutent ceux que procure la réfutation du traité *Sur le Premier Moteur* par al-Lāwī fournissent un ensemble d'indices probants en faveur de l'hypothèse que nous avançons. Cette restitution de la preuve avicennienne semble ainsi bien correspondre à la présentation de la position d'Avicenne que Wolfson, dans sa reconstitution du traité, place

dans la première partie, avant la critique par Averroès de cette preuve. Le deuxième passage que nous avons rapporté à cette même œuvre viendrait, quant à lui, s'insérer, dans la reconstruction de Wolfson du traité, au début de la deuxième partie comportant la réfutation de la doctrine avicennienne d'un Premier Principe au-delà du Premier Moteur, juste avant la première critique que recense Wolfson et qui correspond au fragment 6. On aurait donc une construction parallèle des deux parties avec d'abord une présentation de la position d'Avicenne puis une critique de celle-ci. La *Quintessence* enrichit ainsi considérablement notre connaissance de ce traité et de la conception de la cosmologie d'Avicenne qu'il renferme.

Nous espérons que cette étude aura su remplir les objectifs qu'elle s'était donnés : éclairer la figure de ce théologien sous ses multiples facettes, le replacer à la fois dans l'histoire du *kalām* en général et de l'aś'arisme en particulier, mettre au jour ses usages des œuvres d'Averroès afin de comprendre son positionnement eu égard à lui, prendre enfin la mesure de l'influence d'Avicenne en Andalousie. Tous ces éléments devraient permettre d'entrer dans la lecture de la *Quintessence* avec les clés nécessaires à la compréhension de ses enjeux. Les notes de fin apporteront les éclairages supplémentaires utiles pour appréhender le sens des passages qui demeureraient obscurs.